
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

MIGUEL ÁNGEL CORREAS MAZUECOS

Los «pensadores de la fe» de Joseph Ratzinger

Tradición y diálogos teológicos

VOLUMEN 67 / 2018

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827
VOLUMEN 67 / 2018

DIRECTOR/ EDITOR

J. José Alviar
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Fernando Milán
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

Isabel León
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

Redacción, administración, intercambios y suscripciones:
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia.
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.
31080 Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633.
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2018:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
Pretexto
Imprime:
Ulzama Digital
Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1067-1984
SP ISSN: 0214-6827

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 67 / 2018

Miguel Ángel CORREAS MAZUECOS

Los «pensadores de la fe» de Joseph Ratzinger. Tradición y diálogos teológicos 5-107

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Blanco

Carles RODRÍGUEZ I RAVENTÓS

Función-sentido y tradición-innovación en el edificio de la Iglesia,
a la luz de J. Plazaola y J. Ratzinger 109-183

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alfonso Berlanga

Máximo BARBERO PÉREZ

Amor conyugal y procreación. Estudio en algunos autores españoles
(1965-1983) 185-263

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Augusto Sarmiento

Benny SUWITO

Virtuous family as a cell to build a good society. A Study of Family
In the Light of John Paul II's Theology of the Family 265-343

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Ramiro Pellitero

Gabriel ROBLEDILLO AMEZCUA

La Cruz en Calderón de la Barca 345-403

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Javier Sesé

José Antonio ATUCHA ABAD

La dirección espiritual en San Juan de Ávila 405-457

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Javier Sesé

Manuel Jesús CARRASCO TERRIZA

Historia y teología de los títulos «Rocío» y «Blanca Paloma» 459-537

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Fermín Labarga

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Miguel Ángel CORREAS MAZUECOS

Los «pensadores de la fe»
de Joseph Ratzinger
Tradición y diálogos teológicos

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2018

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 18 mensis aprilis anni 2018

Dr. Paulus BLANCO

Dr. Caesar IZQUIERDO

Coram tribunali, die 22 mensis iunii anni 2017, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXVII, n. 1

Presentación

Resumen: En los escritos de Joseph Ratzinger encontramos numerosas referencias a «pensadores de la fe» de todos los tiempos. Gracias a sus dos tesis académicas, realizadas bajo la dirección de su maestro Gottlieb Söhngen, profundizó en el pensamiento patristico-medieval. San Agustín, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino son los «grandes maestros» que le ayudaron a descubrir la esencia de la fe y de la teología. Desde el principio, formó parte de su teología el diálogo con los protestantes. El nuevo concepto de fe de Lutero supuso una ruptura con la tradición de la Iglesia. Ratzinger analizó las divergencias entre la visión católica y la luterana, e intentó buscar puntos de acercamiento. En el siglo XIX, las propuestas de Sailer, Möhler y Scheeben ayudaron a renovar la teología tras la debacle de la Ilustración. En Inglaterra, el cardenal Newman formuló la doctrina del desarrollo: un concepto fundamental del cristianismo. Ratzinger criticó la exclusividad del método histórico-crítico en la exégesis y la teoría de helenización del cristianismo, que presuponían la epistemología kantiana como la única fuente de certeza. En este sentido, entró en diálogo con las propuestas protestantes de Harnack, Barth, Bultmann y Cullmann. Por otra parte, valoró positivamente la exégesis de Peterson y Schlier. Respecto a los teólogos católicos del siglo XX, dialogó con los que desempeñaron un papel importante en la teología del Concilio Vaticano II y del postconcilio. Entre estos destacamos a Guardini, Rahner, De Lubac, Daniélou, Congar y Von Balthasar.

Palabras clave: Padres de la Iglesia, Teología medieval, Concilio Vaticano II.

Abstract: In the writings of Joseph Ratzinger we find numerous references to «thinkers of faith» of all times. As a result of his two academic thesis, elaborated under the direction of his professor Gottlieb Söhngen, he went deeply into the patristic-medieval thought. St. Augustine, St. Bonaventure, and St. Thomas Aquinas are the «great professors» that led him to discover the essence of the faith and the theology. From the beginning, the dialogue with the Protestants was a part of his theology. The new concept of faith of Martin Luther represented a rupture with the tradition of the Church. Ratzinger examined the divergences among the Catholic and Lutheran views, and he tried to look for some points in common. In the nineteenth century the proposals of Sailer, Möhler, and Scheeben helped to renew the theology after the debacle of the Illustration. In England, Cardinal Newman formulated the Development of Christian Doctrine: a fundamental concept in Christianity. Ratzinger criticized the exclusiveness of the Historical Critical Method in the exegesis and the theory of Christian Hellenism, that presupposed Kant's epistemology as the only source of certainty. In this sense, he entered into dialogue with the Protestant proposals of Harnack, Barth, Bultmann, and Cullman. On the other hand, he valued highly the exegesis of Peterson and Schlier. In relation to Catholic theologians of the twentieth century, he engaged in a dialogue with those who played an important role in the theology of the Second Vatican Council and the post-council. Among these we highlight: Guardini, Rahner, De Lubac, Danielou, Congar, and Von Balthasar.

Keywords: Fathers of the Church, Medieval Theology, Second Vatican Council.

La obra teológica de Joseph Ratzinger abarca casi 60 años. Actualmente el Institut Papst Benedikt XVI. está editando la colección *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften (JRGs)*, que tendrá un total de 16 volúmenes, algunos de ellos dobles. Los títulos muestran los temas centrales de su teología.

Joseph Ratzinger ha dado las claves de su teología en algunas entrevistas. Así, por ejemplo, en *Últimas conversaciones con Peter Seewald* (2016), el papa emérito se consideraba así mismo tanto reformador como amante de la tradición.

«Siempre es preciso hacer ambas cosas. Hay que renovar, por lo que he intentado abrir camino hacia delante desde una reflexión moderna sobre la fe. Al mismo tiempo se necesita también continuidad; es importante no permitir que se desgarre la fe, que se quebrante»¹.

La renovación de la teología y continuidad con la fe de la Iglesia son dos características presentes en sus escritos. Su forma de hacer teología la explicó en la primera entrevista que concedió a Seewald.

«(...) Por un lado, yo nunca he buscado tener un sistema propio o crear nuevas teorías. Quizá lo específico de mi trabajo, si queremos decirlo así, podría consistir en que me gusta pensar con la fe de la Iglesia y eso supone, para empezar, pensar con los grandes pensadores de la fe (...)»².

Esta respuesta constituye el punto de partida de nuestra investigación. Nos surgen las siguientes preguntas: ¿quiénes son esos «pensadores de la fe» en los que se apoya? ¿Qué aspectos subraya como los más relevantes de su pensamiento? ¿Cómo entabla su diálogo con el pensamiento contemporáneo?

En sus escritos encontramos numerosas referencias a «pensadores de la fe» de todos los tiempos. Para contestar a las cuestiones anteriores hemos elegido a una serie de autores representativos de una determinada corriente teológica. Sus propuestas estaban encaminadas a renovar la teología, aunque no todos fueron fieles a la fe y tradición de la Iglesia. Estudiaremos los siguientes:

San Agustín de Hipona (354-430), cumbre del pensamiento patrístico; san Buenaventura (1221-1274) y santo Tomás de Aquino (1225-1274), las dos figuras más destacadas del pensamiento medieval escolástico; el reformador alemán

1. *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Bilbao: Ediciones Mensajero, 2016, 287.
2. *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, 2ª ed Madrid: Palabra, 1997, 72. El subrayado es nuestro. Una aclaración para el lector respecto a las referencias en las notas al pie: todas las publicaciones en las que no aparece el nombre del autor corresponden a Joseph Ratzinger.

Martín Lutero (1483-1546); los teólogos Johann Michael Sailer (1751-1832), Johann Adam Möhler (1796-1838) y Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), relacionados con el romanticismo alemán y cercanos a la Escuela de Tubinga; el beato John Henry Newman (1801-1890), representante del movimiento de Oxford; el teólogo liberal Adolf von Harnack (1851-1930); Karl Barth (1886-1968), que propuso la teología dialéctica; Rudolf Bultmann (1884-1976), representante de la teología existencial y con gran influencia en la exégesis moderna; Erik Peterson (1890-1960) y Heinrich Schlier (1900-1978), discípulos de Harnack y Bultmann respectivamente, que gracias a su profundización en la Escritura encontraron el camino hacia la comunión plena con la Iglesia; Oscar Cullmann (1902-1909), representante de la teología histórico-salvífica; Gottlieb Söhngen (1892-1971), el maestro en teología de Joseph Ratzinger; Romano Guardini (1885-1968), representante del movimiento litúrgico en Alemania; los teólogos franceses Henri de Lubac (1896-1991), Yves M.-J. Congar (1904-1995) y Jean Daniélou (1905-1974), con los que coincidió en el Concilio Vaticano II; Karl Rahner (1904-1984), cuya teología podría definirse como tomismo trascendental; y el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1988), con el que mantuvo una gran amistad.

La elección de estos autores se basa en los estudios sobre las fuentes de Ratzinger del profesor Pablo Blanco. Otros investigadores como Andrea Bellandi, Tracey Rowland y Emery de Gaál, por citar algunos, han destacado también la presencia de una buena parte de estos «pensadores de la fe» en los escritos de nuestro teólogo.

El objetivo principal que buscamos con esta investigación es mostrar que la riqueza del pensamiento ratzingeriano no proviene únicamente de su conocimiento agustiniano o bonaventurano, sino de pensar con la fe de toda la Iglesia, concretada en algunos autores de distintas épocas. La teología de Ratzinger parte desde el origen y siempre va hacia delante. En sus argumentaciones suele apoyarse en «pensadores de la fe» de todos los tiempos, junto con los que reflexiona. Por supuesto, no pretendemos estudiar la influencia que cada uno de ellos ha ejercido en él, puesto que excede el objetivo de nuestra investigación. Más bien queremos explicar cómo accedió a su pensamiento y cuáles fueron los temas más relevantes sobre los que reflexionó. El análisis de los textos de Ratzinger sobre estos autores nos permitirá acercarnos desde una perspectiva nueva a su reflexión moderna sobre la fe, como forma de renovar la teología y, al mismo tiempo, permaneciendo en continuidad con la fe de la Iglesia.

Las fuentes principales de nuestra investigación son los escritos de Joseph Ratzinger como teólogo. Preferentemente citamos la colección *Joseph*

Ratzinger Obras Completas (FROC) de la Biblioteca de Autores Cristianos. Para el resto de publicaciones, aún no editadas en esta colección, utilizamos otras ediciones en castellano, o en su defecto en la versión original cuando no hemos encontrado su traducción. Obviamente, nos hemos centrado en biografías, tesis, ensayos y artículos sobre la teología de Joseph Ratzinger que hacen referencia explícita a los diferentes autores de nuestro estudio.

Ratzinger se apoya en estos pensadores para entablar un diálogo con el pensamiento moderno. Para intentar demostrarlo hemos expuesto las ideas más importantes que desarrolla basándose en cada uno de ellos. En muchas ocasiones hemos seguido un orden cronológico de las publicaciones, para que sean más fácilmente comprensibles por el lector. Asimismo las referencias a la bibliografía secundaria pueden ayudar a profundizar, matizar o aclarar una determinada reflexión.

Hemos decidido dividir nuestro trabajo en dos grandes partes. En la primera parte la hemos denominado «Los «grandes maestros» del pensamiento patrístico-medieval». La segunda parte recibe el título genérico de «Autores modernos y contemporáneos», bajo el que hemos agrupado a diversos pensadores desde los siglos XVI al XX.

En el presente documento incluimos, prácticamente completo, el capítulo 7: «Teólogos católicos del siglo XX». El estudio se basa en Söhngen, Guardini, De Lubac, Congar, Daniélou, Rahner y Von Balthasar. La mayor parte de ellos están relacionados con la teología del Concilio Vaticano II y del postconcilio. El diálogo de Ratzinger con estos autores lo encontramos en un buen número de sus publicaciones.

Índice de la tesis

TABLA DE ABREVIATURAS	11
INTRODUCCIÓN	15
PARTE I	
LOS «GRANDES MAESTROS» DEL PENSAMIENTO PATRÍSTICO-MEDIEVAL	
Capítulo 1	
SAN AGUSTÍN	39
1.1. PUEBLO Y CASA DE DIOS EN LA DOCTRINA DE SAN AGUSTÍN SOBRE LA IGLESIA	41
1.1.1. Un método: pensar a partir las propias fuentes	45
1.1.2. Relación entre la fe y la razón	49
1.1.2.1. Fe y conversión	49
1.1.2.2. Circularidad entre fe y razón	54
1.1.2.3. Cristo Mediador	56
1.1.2.4. Filosofía y religión	58
1.1.2.5. Metafísica e historia de la salvación	60
1.1.3. La eclesiología eucarística	65
1.1.3.1. La relectura «cristológica» del Antiguo Testamento	65
1.1.3.2. La teoría agustiniana del sacrificio de la Misa	68
1.1.3.3. La Catholica: la Iglesia de todos los pueblos	72
1.1.3.4. La Iglesia como «pueblo de Dios»	74
1.1.3.5. La Iglesia como «cuerpo de Cristo»	76
1.1.3.6. La Iglesia como <i>communio caritatis</i>	78
1.2. ESTUDIOS ESPECIALIZADOS SOBRE LA TEOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN	80
1.2.1. La recepción del pensamiento de san Agustín	81
1.2.1.1. Lectura de san Agustín en la Edad Media	82
1.2.1.2. Lectura de san Agustín en el mundo moderno	85
1.2.2. El camino de la existencia cristiana	91
1.2.3. La eclesiología eucarística	93

Capítulo 2

SAN BUENAVENTURA	97
2.1. LA TESIS DE HABILITACIÓN	99
2.1.1. Método: pensar a partir de las propias fuentes	102
2.1.2. Evolución en los escritos de san Buenaventura	104
2.1.3. Comparación con santo Tomás de Aquino	105
2.2. EL MANUSCRITO PRESENTADO EN 1955	106
2.2.1. La esencia de la revelación	106
2.2.1.1. Acción divina y doctrina	107
2.2.1.2. La teología bonaventuriana del Logos	111
2.2.2. Escritura, Tradición y Revelación	113
2.2.2.1. Fe e historia: relación entre los dos Testamentos	113
2.2.2.2. Fe e Iglesia: relación entre revelación y tradición	115
2.2.2.3. Fe y doctrina: el carácter activo de la revelación	120
2.2.3. Metafísica e historia de la salvación	122
2.2.3.1. «Natura» y «supernaturalis»	122
2.2.3.2. La antropología: imago Dei	126
2.2.3.3. La teoría del conocimiento bonaventuriana	128
2.2.4. La relación entre filosofía y teología en Buenaventura	129
2.3. LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE SAN BUENAVENTURA	132
2.3.1. Las <i>Collationes in Hexaemeron</i>	133
2.3.1.1. Nueva teoría hermenéutica: Escritura e historia	135
2.3.1.2. Cristo, centro del tiempo	136
2.3.1.3. La profecía de la historia: escatología y utopía	137
2.3.2. Escatología como esperanza de salvación	139
2.3.2.1. La comprensión alegórica de la Escritura	139
2.3.2.2. Escritura y Tradición	142
2.3.2.3. Creación y mística	144
2.3.3. El cristocentrismo de Buenaventura	145
2.3.4. ¿Agustinismo o aristotelismo?	148
2.4. ESTUDIOS ESPECIALIZADOS EN SAN BUENAVENTURA	151
2.4.1. El primado del Papa	151
2.4.2. La autoridad de la fe	153
2.4.3. ¿Agustinismo o aristotelismo?	155

Capítulo 3

SANTO TOMÁS DE AQUINO	159
3.1. EN LOS ESTUDIOS AGUSTINIANOS	163
3.1.1. La evolución de los conceptos	163
3.1.2. La demostración de la existencia de Dios	164
3.1.3. La razón en el conocimiento religioso	166
3.1.4. Una interpretación de un texto agustiniano	167
3.1.5. La doctrina de la evolución	167

ÍNDICE DE LA TESIS

3.2. EN LOS ESTUDIOS BONAVENTURIANOS	168
3.2.1. La orientación metafísica de Tomás de Aquino	168
3.2.1.1. El giro de lo subjetivo a lo objetivo	169
3.2.1.2. La autoridad papal en los dogmas	172
3.2.1.3. Natural y sobrenatural	173
3.2.1.4. La antropología teológica	176
3.2.2. Teología y filosofía	179
3.2.2.1. Los precursores de Tomás de Aquino	179
3.2.2.2. La separación entre teología y filosofía	181
3.2.3. Recensiones y prefacios sobre Tomás de Aquino	183
3.3. EN OTRAS PUBLICACIONES	184
3.3.1. La fe en la creación	185
3.3.2. Teología de la liturgia	198
3.3.3. Escatología: anima forma corporis	205
3.3.4. Exégesis: Jesús de Nazaret	214

PARTE II

AUTORES MODERNOS Y CONTEMPORÁNEOS

Capítulo 4

MARTIN LUTERO Y LA <i>CONFESSIO AUGUSTANA</i>	219
4.1. DECLARACIONES SOBRE LUTERO Y SU TEOLOGÍA	223
4.1.1. Los estudios católicos sobre Lutero	223
4.1.2. La personalización radical del acto de fe	225
4.1.3. Dialéctica entre Ley y Evangelio	228
4.1.4. Exégesis e Iglesia en el diálogo ecuménico	229
4.1.5. Las Iglesias locales y las comunidades luteranas	230
4.2. DIALÉCTICA LEY Y EVANGELIO DE LUTERO EN LAS PUBLICACIONES DE RATZINGER	231
4.2.1. La ruptura entre fe e historia	232
4.2.2. Teología de la liturgia	235
4.2.3. Teología del sacramento del orden	245
4.3. ENSAYOS RELACIONADOS CON LA <i>CONFESSIO AUGUSTANA</i>	258

Capítulo 5

AUTORES DEL SIGLO XIX	267
5.1. TEÓLOGOS ROMÁNTICOS ALEMANES	268
5.1.1. Johann Michael Sailer	268
5.1.2. Johann Adam Möhler	271
5.1.2.1. Ecclesiología: Cuerpo místico de Cristo	271
5.1.2.2. Escritura y Tradición	276
5.1.3. Matthias Joseph Scheeben	277

5.2. EL BEATO JOHN HENRY NEWMAN	280
5.2.1. La conciencia	281
5.2.2. La doctrina del desarrollo	301

Capítulo 6

EXÉGETAS DE LOS SIGLOS XIX-XX	305
6.1. ADOLF VON HARNACK	307
6.1.1. La disolución de la cristología en historia	309
6.1.2. El problema del Antiguo Testamento	315
6.1.3. El ocaso del protestantismo liberal	318
6.2. KARL BARTH	320
6.2.1. El rechazo de la analogía entis	321
6.2.2. La contraposición entre fe y religión	327
6.3. RUDOLF K. BULTMANN	332
6.3.1. La interpretación existencialista	333
6.3.2. Crítica al método histórico-crítico	344
6.4. ERIK PETERSON	350
6.4.1. La reinterpretación de «Jesús anunció el reino y vino la Iglesia»	352
6.4.2. Teología política y cristianismo primitivo	355
6.4.3. La liturgia en el cristianismo primitivo	359
6.5. HENRICH SCHLIER	363
6.5.1. El aspecto eclesial de la teología	365
6.5.2. La confesión de fe en la resurrección de Cristo	368
6.6. OSCAR CULLMANN	373
6.6.1. La teología histórico-salvífica	374
6.6.2. El primado de Pedro y la sucesión apostólica	381
6.6.3. Una fórmula ecuménica	384

Capítulo 7. Teólogos católicos del siglo XX

7.1. GOTTLIEB SÖHNGEN	387
7.1.1. El «maestro» en teología de Joseph Ratzinger	389
7.1.2. «Historia de la salvación» y metafísica	394
7.2. ROMANO GUARDINI	399
7.2.1. La superación de la era moderna	401
7.2.2. Liturgia, cristología y comprensión filosófica	405
7.3. HENRI DE LUBAC	420
7.3.1. La eclesiología eucarística	421
7.3.2. La teología del cuerpo de Cristo	428
7.3.3. La unidad entre los dos testamentos	433
7.3.4. La confesión de fe trinitaria	435

ÍNDICE DE LA TESIS

7.4. JEAN DANÉLOU	440
7.4.1. El cristianismo y las religiones	441
7.4.2. Cristología y escatología	446
7.5. YVES-MARIE CONGAR	449
7.5.1. La eclesiología de comunión	450
7.5.2. Ecumenismo: la pertenencia a la Iglesia	455
7.6. KARL RAHNER	457
7.6.1. El Concilio Vaticano II y el postconcilio	460
7.6.2. La teoría de los «cristianos anónimos»	473
7.6.3. Escatología: el alma en la muerte	478
7.6.4. Recensión sobre el Curso fundamental de la fe	481
7.7. HANS URS VON BALTHASAR	484
7.7.1. Iglesia y santidad	488
7.7.2. Concilio Vaticano II y la revista <i>Communio</i>	492
7.7.3. Cristología espiritual: tiempo y eternidad	499
CONCLUSIONES	507
BIBLIOGRAFÍA	525
1. Fuentes	526
1.1. Colección Joseph Ratzinger Obras Completas	526
1.2. Otras publicaciones de Joseph Ratzinger	527
2. Bibliografía secundaria	531

Bibliografía de la Tesis

1. FUENTES

1.1. Colección *Joseph Ratzinger Obras Completas*

- RATZINGER, J., *Obras Completas I. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, Madrid: BAC, 2014.
- *Obras completas II. Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid: BAC, 2013.
- *Obras completas VI/1. Jesús de Nazaret. Escritos de cristología*, Madrid: BAC, 2015.
- *Obras completas VII/1. Formulación, transmisión, interpretación. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II*, Madrid: BAC, 2013.
- *Gesammelte Schriften 7/2. Formulierung, Vermittlung, Deutung. Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg ; Basel ; Wien: Herder Verlag GmbH, 2012.
- *Obras completas VIII/1. Escritos sobre eclesiología y ecumenismo. Iglesia, signo entre los pueblos*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- *Gesammelte Schriften 8/2. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010.
- *Gesammelte Schriften 10. Auferstehung und ewiges Leben: Beiträge zur Eschatologie- und zur Theologie der Hoffnung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag GmbH, 2011.
- *Obras Completas XI. Teología de la Liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, Madrid: BAC, 2012.
- *Obras completas XII. Teología y espiritualidad del sacramento del Orden. Predicadores de la palabra y servidores de vuestra alegría*, Madrid: BAC, 2014.

1.2. Otras publicaciones de *Joseph Ratzinger*

- RATZINGER, J., *Caminos de Jesucristo*, Madrid: Cristiandad, 2004.
- *Communio. Un programa teológico y eclesial*, Madrid: Encuentro, 2013.

- *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Madrid: Cristiandad, 2004.
- *Creación y pecado*, 2ª ed. Pamplona: EUNSA, 2005.
- *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, en SONNEMANS, H. (ed.), 2 ed. Leutesdorf: Johannes Verlag, 2005.
- *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2005.
- *El credo, hoy*, en ZABOROWSKI, H. y LETZKUS, A. (eds.), Santander: Sal Terrae, 2012.
- *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid: Encuentro, 2006.
- *El elogio de la conciencia. La Verdad interroga al corazón*, Palabra, 2010.
- «El fin del tiempo», en RAINER PETERS, T. y URBAN, C. (eds.), *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid: Trotta, 2001.
- *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*, Barcelona: Herder, 1972.
- *En el principio creó Dios. Consecuencias de la Fe en la Creación. Cuatro sermones de cuaresma sobre la Creación y el pecado*, Valencia: Edicep, 2001.
- *Escatología. La muerte y la vida eterna*, 2ª ed Barcelona: Herder, 2007.
- *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*, 5ª ed Salamanca: Sígueme, 2005.
- *Fe y futuro*, Salamanca: Sígueme, 1973.
- «Geleitwort / Prefazione agli studi in onore di M. J. Scheeben», en PONTIFICIA ACCADEMIA DE S. TOMMASO D'AQUINO (ed.), *M. J. Scheeben. Teologo cattolico d'ispirazione tomista*, Studi Tomistici 33, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988.
- «Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo der Einführung in das Christentum», *Hochland* 61 (1969).
- «Guardini sigue teniendo una gran misión», *Humanitas* 14 (2009) 18-19.
- *Iglesia, ecumenismo y política: nuevos ensayos de ecclesiología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.
- *Informe sobre la fe*, 2ª ed Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- *Introducción al cristianismo*, 7ª ed Salamanca: Sígueme, 1994.
- *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*, Ediciones Internacionales Universitarias, 1997.
- *La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, Desclée de Brouwer, 1999.
- *La Iglesia, Israel y las demás religiones*, Madrid: Ciudad Nueva, 2007.
- «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis de hoy», en SÁNCHEZ NAVARRO, L. y GRANADOS, C. (eds.), *Escritura e interpretación: Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid: Palabra, 2003, 19-54.
- «La relación entre Magisterio de la Iglesia y exégesis», en SÁNCHEZ NAVARRO, L. y GRANADOS, C. (eds.), *Escritura e interpretación: Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid: Palabra, 2003, 175-88.

- *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, 2ª ed Madrid: Palabra, 1997.
- *La teología de la historia de San Buenaventura*, Madrid: Encuentro, 2004.
- *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona: Herder, 2010.
- *Mi cristiandad. Discursos fundamentales*, Barcelona: Planeta, 2012.
- *Miremos al traspasado*, Rafaela (Argentina): Fundación san Juan, 2007.
- *Mi vida*, 4ª ed. Madrid: Encuentro, 2005.
- *Naturaleza y misión de la teología: ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Pamplona: EUNSA, 2009.
- «Newman pertenece a los grandes maestros de la Iglesia», *Humanitas* 61 (2011) 54-59.
- *Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 1976.
- «Presentación», en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (ed.), *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- «Rezension zur Grundkurs des Glaubens», *Theologische Revue* 74 (1978) 177-86.
- «Schriftauslegung im Widerstreit», *Quaestiones disputatae*, Friburgo: Herder, 1989, 15-44.
- *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid: Encuentro, 1995.
- *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca: Sígueme, 1972.
- *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona: Herder, 1985.
- «Transmisión de la fe y fuentes de la fe», *Scripta Theologica* 15 (1983).
- *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Bilbao: Ediciones Mensajero, 2016.
- *Un canto nuevo para el Señor: la fe en Jesucristo y la liturgia hoy*, 2ª ed. Sígueme, 2005.
- «Von der Wissenschaft zur Weisheit», *Catholica* 26 (1972) 2-6.
- RAHNER, K. y RATZINGER, J., *Revelación y tradición*, Barcelona: Herder, 1971.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ALLEN, J. L., *Pope Benedict XVI. A biography of Joseph Ratzinger*, 2 ed. New York: Continuum, 2005.
- AMADASU, I., «Conscience and holiness. Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI's reception of John Henry Newman», en MILLER, E. J. (ed.), *Conscience the Path to Holiness: Walking with Newman*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, 97-111.
- ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II, Madrid: Editorial Católica, 1986.
- AROZTEGUI ESNAOLA, M., «La noción de sacramento de Joseph Ratzinger», *Revista Española de Teología* 71 (2011) 21-48.

- «Newman en Joseph Ratzinger», en SALGADO, M. O. (ed.), *El asentimiento religioso. Razón y fe en J.H. Newman*, Madrid: Ediciones San Dámaso, 2014, 141-82.
- ASSOCIATION INTERNATIONALE CARDINAL HENRI DE LUBAC, «Le futur Benoît XVI et Henri de Lubac», *Bulletin de la Association Internationale Cardinal Henri de Lubac* 7 (2005) 4-9.
- BACHANEK, G., «Šv. Tomas Akvinietis Josepho Ratzingerio (Benedikto XVI) apmąstymuose», *Logos* 65 (2010) 29-40.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987.
- *Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln-Köln: Genzinger, 1942.
- *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2013.
- *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 4. ed. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976.
- *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Freiburg, 1941.
- *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit*, Trier: Johannes Verlag Einsiedeln, 1989.
- *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, 2, Einsiedeln, 1961.
- *Teología de la historia*, Madrid: Encuentro, 1992.
- *Thomas und die Charismatik: Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa Theologica Quaestiones 2 2 171-182: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Einsiedeln: Johannes, 1996.
- *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln: Benziger, 1966.
- BALZ, H., «Neues Testament und Mythologie : Rudolf Bultmanns Programm einer Entmythologisierung des Neuen Testaments», *Mythos*, 1990, 118-36.
- BARTZ, W., *Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie Matthias Joseph Scheebens*, München: Trier, 1959.
- BELDA, M., ESCUDERO, J., y ILLANES, J. L. (eds.), *Santidad y mundo. Actas del simposio teológico de estudio en torno a las enseñanzas del beato Josemaría Escrivá (Roma, 12-14 de octubre de 1993)*, Pamplona: EUNSA, 1996.
- BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere. La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1996.
- BLANCO SARTO, P., *Benedicto XVI. El Papa alemán*, 2 ed. Barcelona: Planeta, 2010.
- *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Madrid: Rialp, 2005.
- *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 2 ed. Madrid: Palabra, 2011.
- «'Logos'. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», *Límite: revista de filosofía y psicología* (2006) 57-86.
- «Mysterium, communio et sacramentum. La eclesiología eucarística de Joseph Ratzinger», *Anales de la teología* 14.2 (2012) 279-329.
- «Sacerdocio y apostolicidad. Notas sobre el ministerio en Joseph Ratzinger», *Scripta Theologica* 42 (2010) 641-63.
- *Teología, Vaticano II y evangelización según Joseph Ratzinger / Benedicto XVI. Nuevos estudios*, Pamplona: EUNSA, 2013.

- BLÁZQUEZ PÉREZ, R., «Liturgia y Teología en Joseph Ratzinger», en MADRIGAL TERRAZAS, S. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, Madrid: San Pablo, 2009.
- BROTHERTON, J. R., «Revisiting the sola scriptura debate: Yves Congar and Joseph Ratzinger on tradition», *Pro Ecclesia* 24 (2015) 85-114.
- BRÜSKE, G., «Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie», en VODERHOLZER, R. (ed.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009, 91-110.
- BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- CARBAJOSA, I., «Jesucristo, cumplimiento de la historia de Israel», en RICHI ALBERTI, G. (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Madrid: Publicaciones San Damaso, 2011, 41-68.
- CARONELLO, G. (ed.), *Erik Peterson: la presenza teologica di un outsider*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- CASALE, U., *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Torino: Lindau, 2009.
- CHALMERS, S. P., *Conscience in Context. Historical and Existential Perspectives*, Oxford: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2013.
- CIPRIANI, N., «San Agustín en la reflexión teológica de J. Ratzinger», *Augustinus: revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos* 57 (2012) 435-48.
- CONGAR, Y., «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e», *AHD* 28 (1961) 35-151.
- *Außer der Kirche kein Heil*, Essen, 1961.
- «De la communio des églises á une ecclésiologie de l'église universelle», en CONGAR, Y. y DUPUY, B. D. (eds.), *L'épiscopat et l'église universelle*, Paris, 1962, 227-60.
- «Ecclesia ab Abel», en REDING, M. (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf, 1952, 79-108.
- *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona: Estela, 1965.
- «J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, 1959», *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961) 201-3.
- CORDOVILLA PÉREZ, Á., «Por una razón abierta y una fe iluminada: Benedicto XVI entre la Universidad de Ratisbona y la Universidad de La Sapienza», *Estudios eclesiásticos* 83 (2008) 399-424.
- CORKERY, J., «Rahner and Ratzinger : a complex relationship», en CONWAY, P. y RYAN, F. (eds.), *Karl Rahner: Theologian for the Twenty-first Century*, Oxford: Peter Lang, 2010, 77-103.
- CUDDEBACK, M., «Thomas Aquinas on Divine Illumination and the Authority of the First Truth», *Nova et Vetera (English Edition)* 7 (2009) 579-602.
- CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Madrid: Cristiandad, 2008.
- *Einheit durch Vielfalt : Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen: Mohr, 1986.

- *Heil als Geschichte : heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr, 1965.
- *Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zurich, 1952.
- DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, A&C Black, 2012.
- DANIÉLOU, J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris: Editions du Cerf, 1951.
- «Christologie et escatologie», en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, 1954, 269-86.
- *El misterio de la historia. Ensayo teológico*, San Sebastián: Dinor, 1963.
- *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris: Beauchesne, 1950.
- DASSMANN, E., «El Lehrbuch der Dogmengeschichte y Das Wesen des Christentums de Adolf von Harnack», *AHlg* 13 (2004) 179-98.
- DEL POZO ABEJÓN, G., «Jesucristo, nuevo Adán: centro de la teología y unidad de los hombres», en RICHI ALBERTI, G. (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Madrid: Publicaciones San Damaso, 2011, 215-84.
- DE LUBAC, H., *Catolicismo. Aspectos esenciales del dogma*, Madrid: Encuentro, 1983.
- DONDAINE, A., *Secrétaires de Saint Thomas*, Roma: Ed. di S. Tommaso, 1956.
- EULER, W. A., «Die Kirche und die Vielfalt der Religionen. Die ekklesiologisch-religionstheologischen Studien von Joseph Ratzinger», en SCHALLER, C. (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2011, 365-84.
- FARINA, R., «Un riconoscimento dovuto: Erik Peterson e la Biblioteca Apostolica Vaticana», en CARONELLO, G. (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- FLETCHER, P. J., *Resurrection Realism. Ratzinger the Augustinian*, Eugene (Oregon): Cascade Books, 2014.
- FRIES, H., «Die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts im theologischen Werdegang von J.H. Newman», en GRILLMEIER, A. y BACHT, H. (eds.), *Das Konzil von Chalcedon III*, Würzburg, 1954, 421-56.
- FRIES, H. y RAHNER, K., *La unión de las Iglesias. Una posibilidad real*, Barcelona: Herder, 1987.
- GAÁL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- GACZYNSKI, Z., «L'ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte», Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae, 1998.
- GARCÍA-PLAZA, A., «La fe en el Dios uno y trino: más allá del judaísmo y el paganismo: estudio sobre el tratado El monoteísmo como problema político, de Erik Peterson», *Estudios eclesiásticos* 78 (2003) 209-70.
- GERHARDS, A., «Liturgia celeste – culto conforme al logos. Una rilettura di Sacrosanctum Concilium VIII alla luce della teologia della liturgia di Erik Peterson»,

- en CARONELLO, G. (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- GILSON, E., *La filosofía de san Buenaventura*, Buenos Aires: Descleé, 1948.
- GROSSE, S., «Neuevangelisierung und Zukunft der Kirche. Eine Stellungnahme zu Joseph Ratzingers Überlegungen aus lutherischer Sicht», en SCHALLER, C. (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2011, 333-64.
- GUARDINI, R., *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf: Schwann, 1921.
- *El espíritu de la liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2000.
- *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Madrid: Cristiandad, 2008.
- *Obras de Romano Guardini 3*, en VALVERDE, J. M. (ed.), Madrid: Cristiandad, 1981.
- *The Lord (with a new introduction by Joseph Cardinal Ratzinger)*, Washington: Regnery publishing, 1996.
- HACKER, P., *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz: Styria, 1966.
- HARNACK, A. VON, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart: Jubiläumsausgabe, 1950.
- *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- HEIM, M. H., «Ekklesiologische Linien in den Bonaventura-Studien Joseph Ratzingers», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- *Joseph Ratzinger. Life in the church and living theology. Fundamentals of ecclesiology with reference to Lumen gentium*, San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- HOFMANN, P., «Offenbarung und Geschichte. Joseph Ratzingers Kommentar zu Gaudium et spes als angewandte Bonaventura-Rezeption», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011, 74-103.
- ILLANES, J. L., «Iglesia, sociedad y política según Joseph Ratzinger», *PATH* 6/1 (2007) 221-38.
- IZQUIERDO, C., «Jesucristo, el redentor», *Revista Española de Teología* 71 (2011) 445-66.
- JANKOWIAK, G., *Volk Gottes vom Leib Christi her: das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt: Peter Lang, 2005.
- JENNINGS, P. (ed.), *Benedict XVI and Cardinal Newman*, Oxford: Family Publications, 2005.
- KAMLAH, W., *Christentum und Geschichtlichkeit: Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes»*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1951.
- KAUP, J., «Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.

- KERR, F., *Twentieth-century catholic theologians. From neoscholasticism to nuptial mysticism*, Maryland-Oxford-Victoria: Blackwell, 2007.
- KLAUSNITZER, W., «Der Primat des Bischofs von Rom im Denken Joseph Ratzingers», *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2011, 153-95.
- KOCH, K. (ed.), *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Ratzinger Studien 3, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2010, 146-58.
- (ed.), «Der treue Sohn des Vaters. Einführende Erwägungen zum Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI», *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2010, 146-58.
- (ed.), «Gott ist Logos und Liebe. Versuch eines theologischen Porträts von Paps Benedikt XVI», *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2010, 14-44.
- (ed.), «In Liebe erlöste Freiheit. Glaube und Freiheit in der Sicht von Papst Benedikt XVI», *Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI.*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2010, 69-97.
- KOLBINGER, F., «Tempus, aevum, aeternitas. Einge Gedanken zu Bonaventuras Begriff von Zeit und Ewigkeit», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- KÜNG, H., *La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*, Barcelona: Estela, 1967.
- KUNZLER, M., «Die Kosmische Dimension der Eucharistiefeier. Zu Fragen ihrer liturgischen Gestalt bei Joseph Ratzinger», en VODERHOLZER, R. (ed.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009, 172-204.
- LAM, J. C. Q., *Joseph Ratzinger's theological retractations*, Bern: Peter Lang, 2013.
- *Theologische Verwandtschaft. Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.*, Echter, 2009.
- LÄPPLE, A., *Benedikt XVI und seine Wurzeln. Was sein Leben und seinen Glauben prägte*, Sankt Ulrich-Verl., 2006.
- *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman*, München: K. Zink, 1952.
- LÉCUYER, J., «Le sacrifice selon saint Augustin», *Augustinus Magister* II (1945) 905-14.
- LEHMAN, L., «Das Franziskusbild Bonaventuras in den Studien Joseph Ratzingers», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011, 116-51.
- LUBAC, H. DE, *Corpus mysticum: l'Eucharistie et l'Église au Moyen Age: étude historique*, Paris: Éd. du Cerf, 2009.
- *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid: Encuentro, 1991.
- *Histoire et Esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris: Éditions du Cerf, 2002.

- *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1988.
- MAASSEN, T., *Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers*, Göttingen: V&R unipress GmbH, 2011.
- MADRIGAL TERRAZAS, J. S., *Karl Rahner y Joseph Ratzinger: tras las huellas del Concilio*, Santander: Sal Terrae, 2006.
- MADRIGAL TERRAZAS, S., *Iglesia es Caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, Santander: Sal Terrae, 2008.
- MARANESI, P., «Per un contributo alla ‘Questione Bonaventuriana’», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- MARSCHLER, T., «Perspektiven der Eschatologie bei Joseph Ratzinger», en HOFMANN, P. (ed.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn: Ferdinand Schönnigh, 2008, 161-88.
- MARTUCELLI, P., *Origine e natura della chiesa: la prospettiva storico-donnica di Joseph Ratzinger*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001.
- MAYER, C., «Augustinus im Denken von Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI. (*1927)», en FISCHER, N. (ed.), *Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens: Von den Anfängen bis zur Reformation*, Hamburg: Meiner Verlag, 2009, 309-20.
- MITTERER, A., *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, Viena-Friburgo: Herder, 1956.
- MORERORD, C., «Der Tatcharakter der Argumente für die Existenz Gottes», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011, 207-17.
- MÜLLER, G. L. (ed.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2007.
- MUGGERIDGE, A. R., *The desolate city. Revolution in the Catholic Church*, San Francisco: Harper & Row, 1986.
- MURPHY, F. A., «De Lubac, Ratzinger and von Balthasar. A communal adventure in ecclesiology», en ASPREY, C. y MURPHY, F. A. (eds.), *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century*, Aldershot, England: Ashgate Publishing, Ltd., 2008, 45-80.
- NACHTWEI, G., *Dialogische Unsterblichkeit: eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, St. Benno-Verlag, 1986.
- *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig: St. Benno-Verlag, 1986.
- NEUNER, P., «Joseph Ratzingers Beitrag zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre», *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005) 435-48.
- NEWMAN, J. H., *Carta al duque de Norfolk*, Ediciones Rialp, 2013.
- NICHOLS, A., *Lost in Wonder. Essays on Liturgy and the Arts*, Farham (England): Ashgate Publishing, Ltd., 2013.
- *The theology of Joseph Ratzinger. An introductory study*, Edinburgh: Clark, 1988.

- *The thought of pope Benedict XVI. An introduction to the theology of Joseph Ratzinger*, New York: Burns & Oates, 2007.
- NOTTMEIER, C., «Chiesa evangelica fra libertà dello spirito, biblicismo e ricattolizzazione: Adolf von Harnack e Erik Peterson», en CARONELLO, G. (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- OCÁRIZ, F., «La Iglesia, sacramentum salutis. Según Joseph Ratzinger», *PATH* 6/1 (2007) 161-81.
- OSTER, S., «... anwesend auf personale Weise. Joseph Ratzinger und die Lehre von der Transsubstantiation», en VODERHOLZER, R. (ed.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009, 205-32.
- PASQUALE, G., «La salvezza si appoggia alla storia. Una lettura teologica del libro di J. Ratzinger, San Bonaventura», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- PETERSON, E., *Tratados teológicos*, Madrid: Cristiandad, 1966.
- PFNÜR, V., «Die Bedeutung der Confessio Augustana (CA) für den ökumenischen und speziell für den lutherisch-katholischen Dialog in der Sicht Joseph Ratzingers», en SCHALLER, C. (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2011, 317-33.
- PFNÜR, V. y OTTO, S., *Papst Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger – Das Werk*, Sankt Ulrich Verlag, 2009.
- PIKAZA IBARRONDO, X., «Rahner y Ratzinger: encuentro y desencuentro de un simple teólogo y de un teólogo-papa», *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano* (2005) 123.
- PRASSL, F. K., «Joseph Cardinal Ratzinger und seine Schriften zur Kirchenmusik», en VODERHOLZER, R. (ed.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Ratzinger Studien 1, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2009.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona: Herder, 1979.
- *Die Kirche der Sünder*, Wien, 1948.
- *La libertad de palabra en la Iglesia*, Buenos Aires : Criterio, 1956., 1956.
- *Libertad y manipulacion en la sociedad y en la Iglesia*, Pamplona: Ed. Dinor, 1971.
- *Peligros en el catolicismo actual*, Madrid: Cristiandad, 1964.
- *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona: Herder, 1969.
- RAHNER, K. y VORGRIMMER, H., *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1967.
- RAMAGE, M. J., *Dark passages of the Bible. Engaging Scripture with Benedict XVI & Thomas Aquinas*, Washington: The Catholic University of America Press, 2013.
- REYES CASTILLO, R., *La unidad en el pensamiento litúrgico de Joseph Ratzinger*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

- RICHI ALBERTI, G., *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Madrid: Publicaciones San Dámaso, 2011.
- RODRÍGUEZ MAS, J., *La Doctrina sobre la creación y el pecado original en la teología de Joseph Ratzinger. El valor de la categoría de relación*, Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2013.
- RODRÍGUEZ PANIZO, P., «El cristianismo y las religiones según Joseph Ratzinger», en MADRIGAL TERRAZAS, S. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, Madrid: Ediciones San Pablo, 2009, 243-76.
- RODRÍGUEZ, P., *La Iglesia, misterio y misión. Diez lecciones sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Ediciones Cristiandad, 2007.
- ROSSI, M. M., ROSSI, T., y ROSSI, T. F., *L'anima tomista di Benedetto XVI. L'impronta di san Tommaso nei temi chiave di Papa Ratzinger: un'eredità per la chiesa del futuro*, Roma: Angelicum University Pr, 2013.
- ROWLAND, T., *Benedicto XVI. Guía para perplejos*, Granada: Nuevo Inicio, 2011.
- «Joseph Ratzinger's friendship with Augustine, Bonaventure and Aquinas», *Logos et Musica. In Honorem Summi Romani Pontificis Benedicti XVI*, Berlin: Peter Lang, 2012, 163-78.
- *La fe de Ratzinger. La teología del Papa Benedicto XVI*, Granada: Nuevo Inicio, 2009.
- RUIZ-ALDAZ, J. I., «¿Es cristiano deshelenizar el cristianismo?», *Scripta Theologica* 39 (2007) 801-28.
- SÁNCHEZ ROJAS, G., «Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger», *Estudio agustiniano* 41 (2006) 413-32.
- SANTRAC, A., *Sola Scriptura: Benedict XVI's Theology of the Word of God*, Saarbrücken: Lap Lambert Academic Publishing, 2013.
- SARANYANA, J. I., «Los escritos universitarios del joven Ratzinger (1951-1962)», *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006) 27-42.
- SCHALER, C. (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Ratzinger Studien 4, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- SCHÉEBEN, M. J., *Los misterios del cristianismo: su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, 3ª ed Barcelona: Herder, 1960.
- SCHÉLER, M., *De lo eterno en el hombre*, Madrid: Encuentro, 2007.
- SCHENK, R., «Bonaventura als Klassiker der analogia fidei. Zur Rezeption der theologischen Programmatik Gottlieb Söhngens im Frühwerk Joseph Ratzingers», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- SCHLIER, H., *Der Geist und die Kirche (mit einem Geleitwort von Joseph Ratzinger)*, en KUBINA, V. y LEHMANN, K. (eds.), Freiburg: Herder, 1980.
- «Die Anfänge des christologischen Credo», *Zur Frühgeschichte der Christologie: ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia*, Freiburg: Verlag Herder, 1970, 13-58.
- *Sobre la resurrección de Jesucristo (con prólogo de Joseph Ratzinger)*, Roma: 30Giorni, 2008.

- SCHLOSSER, M., «Sapientia per Spiritum sanctum revelata. Anmerkungen zur „sapientia nulliformis«», en ID y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011, 281-306.
- SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- SCHMIDBAUR, H. C., «Teologia ascendente o teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner», en LANZETTA, S. M. (ed.), *Karl Rahner, un'analisi critica. La figura, l'opera e la ricezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, Siena: Cantagalli, 2009, 253-65.
- SCHMIDT, A., «Das „mystische Gepräge« der revelatio. Aspekte der Geist-Erfahrung bei Bonaventura und in der Charismatischen Erneuerung», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- SCHMUCKI, O., «Joseph Ratzingers «Die Geschichttheologie des hl. Bonaventura», Nachwirken in der Forschung und der Folgezeit», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011, 344-59.
- SCHÖNBERGER, R., «Affirmationes sunt incompactae», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- SCHÜTTE, H., *Ziel, Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, 5ª ed. Paderborn: Bonifatius, 1997.
- SEEWALD, P., *Benedicto XVI. Una mirada cercana*, Madrid: Palabra, 2006.
- SICOULY, P. C., «Analogia legis y ley natural: una interpretación integradora del pensamiento medieval», en CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007, 237-53.
- «El obrar divino en la historia como objeto de fe. Benedicto XVI y Santo Tomás de Aquino», *Sapientia* 68 (2012) 149-58.
- «Fe y razón en la lectura del pensamiento patrístico y medieval de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI: una mirada a sus primeras obras (1951-1962)», *Ciencia Tomista* 138 (2011) 107-32.
- SÖDING, T., «Bibel und Kirche bei Joseph Ratzinger. Eine kritische analyse», en SCHALLER, C. (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2011, 16-42.
- «Jesucristo según el Nuevo Testamento», en RICHI ALBERTI, G. (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Madrid: Publicaciones San Damaso, 2011.
- SÖHNGEN, G., *Die Einheit in der Theologie*, München, 1952.
- SOLER, C., «Fe y política en Joseph Ratzinger», *Pensamiento y cultura* 16 (2013) 204-35.
- SONNEMANS, H., «Nachwort», en ID (ed.), *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen: ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, 2ª ed. Leutesdorf: Johannes-Verlag, 2005.

- STAUDT, R. J., «Reality and Sign: Thomas Aquinas and the Christological Exegesis of Pope Benedict XVI», *Nova et Vetera (English Edition)* 12 (2014) 331-63.
- SURD, M. M., *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger. Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, München: EOS, 2009.
- TEIFKE, W., *Offenbarung und Gericht : Fundamentalthologie und Eschatologie bei Guadagni, Rahner und Ratzinger*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- THÖNISSEN, W., «Katholizität als Strukturform des Glaubens. Joseph Ratzingers Vorschläge für die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche», en SCHALLER, C. (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2011, 254-75.
- TURA, R., «La teologia di J. Ratzinger. Saggio introduttivo», *Studia Patavina* XXI (1974) 145-82.
- TWOMEY, V., *Pope Benedict XVI. The conscience of our age: a theological portrait*, San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- URÍBARRI BILBAO, G., «Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger-Benedicto XVI», en MADRIGAL TERRAZAS, S. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, Madrid: San Pablo, 2009, 25-66.
- VALENTE, G., *El profesor Ratzinger: 1946-1977. Los años dedicados al estudio y a la docencia en el recuerdo de sus compañeros y alumnos*, Madrid: San Pablo, 2011.
- VALENTE, G. y AZZARO, P., «Aquel nuevo comienzo que floreció entre escombros», *30 Días en la Iglesia y en el mundo* 24 (2006).
- «Aquel nuevo comienzo que floreció entre los escombros», *30 Días* 01/02 (2006).
- VERWEYEN, H., *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2010.
- *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- VODERHOLZER, R., «Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzinger», *Ein Theologie in der Nachfolge Petri: Papst Benedikt XVI.*, München: EOS-Verl., 2005, 400-414.
- «‘Schriftauslegung im Widerstreit’. Joseph Ratzinger und die Exegese», en MÜLLER, G. L. (ed.), *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg: Friedrich Pustet, 2007.
- «Offenbarung und Kirche. Ein Grundgedanke von Joseph Ratzingers Habilitationsprojekt (1955/2009) und seine theologische Tragweite», en SCHLOSSER, M. y HEIBL, F.-X. (eds.), *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- WALZ, A., *Thomas von Aquin: Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik*, Basilea: Thomas-Morus-Verlag, 1953.
- WEILER, T., *Volk Gottes – Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1997.
- WEIMANN, R., *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2012.
- WEISS, J., *Die Predigt Jesu Vom Reiche Gottes*, Whitefish (USA): Kessinger Pub Co, 2010.

- WENZ, G., «Die große Gottesidee Kirche. Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation», en SCHALLER, C. (ed.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2011, 222-53.
- ZAHNER, P., «Bonaventura, der franziskanische Joachitismus und Joachim von Fiore. Die weitere Forschung nach den Bonaventura-Studien von Joseph Ratzinger», *Gegenwart der Offenbarung*, Ratzinger Studien 2, Regensburg: Friedrich Pustet, 2011.
- ZUCAL, S., «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo», *Vita e Pensiero* 4 (2008) 79-88.

Gracias a sus años de docencia, a su participación como perito en Concilio Vaticano II y a ser miembro de la Comisión Teológica Internacional, Joseph Ratzinger conoció personalmente a los teólogos católicos de más renombre del siglo XX. Unas breves pinceladas biográficas nos pueden ayudar a situarnos en el contexto de estos encuentros¹.

A finales de 1947 inició sus estudios teológicos en la Universidad de Múnich. Romano Guardini se incorporó al año siguiente a esta Universidad, aunque no le impartió ninguna materia. Aún así, Ratzinger conocía sus escritos desde los años del seminario de Frisinga. En el verano de 1950, finalizados sus estudios teológicos, realizó su disertación doctoral sobre san Agustín y posteriormente su tesis de habilitación bajo la dirección de su maestro Gottlieb Söhngen. Gracias a una reunión de dogmáticos, convocada por Michael Schmaus en la facultad de Múnich en 1956, pudo conocer a Karl Rahner. En 1960 se encontró con el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar, desde entonces entabló una gran amistad. En 1962 el cardenal Frings lo llevó como consejero al Concilio Vaticano II y consiguió que lo nombrasen perito al finalizar la primera sesión. Durante el Concilio tuvo encuentros con los grandes teólogos franceses: Henri de Lubac, Jean Daniélou e Yves-Marie Congar.

Aún queda un acontecimiento en la vida de Ratzinger, que definió más claramente su posición teológica. Pablo VI había instituido en 1969 la Comisión Teológica Internacional, constituida por un total de treinta teólogos. Entre los miembros de esta Comisión, además de Ratzinger, estaban Rahner, De Lubac, Von Balthasar y Congar. La crisis postconciliar era un tema constante de preocupación, aunque no todos compartían la misma visión. A iniciativa de Von Balthasar surgió el proyecto de la revista *Communio*, cuyo primer ejemplar vio la luz en 1972. Entre los miembros fundadores de esta revista se encontraban Ratzinger y De Lubac.

«En este siglo hemos tenido descubrimientos teológicos de hombres como De Lubac, Congar, Daniélou, Rahner, Balthasar y otros. Y a partir de ahí se han abierto nuevas perspectivas a la teología, sin las cuales el Concilio Va-

ticano II no habría sido factible. La fe es de dimensiones tan profundas que siempre puede esconder algún aspecto nuevo. Y como ya hemos visto en este mismo siglo, esos descubrimientos también pueden acarrear otros problemas, por ejemplo, con el avance del método crítico-histórico, con la irrupción de las ciencias humanas en la teología, etc»².

En este capítulo analizamos las reflexiones de Ratzinger en las que se apoya en los escritos de estos cinco importantes teólogos católicos, citados en el párrafo anterior. Además centraremos también nuestra atención, en primer lugar, en otros dos autores destacados en su carrera teológica: Söhngen, el profesor que le abrió las puertas a la investigación teológica; y Romano Guardini, frecuentemente citado en sus publicaciones.

1. GOTTLIEB SÖHNGEN

El teólogo y filósofo alemán Gottlieb Söhngen (1892-1971) es considerado por Joseph Ratzinger como su verdadero maestro teológico³. Enseñaba teología fundamental en la facultad de Teología de Múnich cuando Ratzinger se incorporó en el curso 1947. Este profesor le dejó una profunda huella⁴, tal y como hemos podido comprobar en las dos tesis académicas que realizó bajo su dirección y en algunas publicaciones posteriores relacionadas con la historia de la salvación.

1.1. *El «maestro» en teología de Joseph Ratzinger*

En sus escritos hemos encontrado dos breves pinceladas biográficas de Söhngen: la homilía del 19 de noviembre de 1971 con motivo de los funerales de Söhngen, publicada como *Von der Wissenschaft zur Weisheit*; y los recuerdos descritos en el libro *Mi vida* (1997). En ambas publicaciones desarrolló las mismas ideas de fondo.

El profesor de teología fundamental Söhngen «pertenecía a aquella dinámica corriente tomista que había hecho propias la pasión por la verdad y la resolución de la pregunta sobre el fundamento y el fin de todo lo real del Aquinate, pero que se esforzaba conscientemente de hacer esto en el ámbito del debate filosófico contemporáneo»⁵. La pasión por la verdad y su forma de preguntar fueron el hilo conductor de la homilía de los funerales. El objetivo de Söhngen era la sabiduría, es decir, llegar a la verdad que nos hace huma-

nos y nos enseña a vivir. Aunque era consciente de que la verdad no se puede alcanzar en su totalidad, ni en la teoría ni en el método. Con este punto de partida describió la trayectoria intelectual de su maestro: realizó una tesis sobre la filosofía de Kant; profundizó en la unidad de conjunto de santo Tomás de Aquino; descubrió la teología de Karl Barth, y participó con este teólogo en unos encuentros ecuménicos; intervino en reuniones del movimiento litúrgico; estudió la obra del cardenal Newman; y redescubrió la antigüedad, en especial la figura de Platón⁶. El estudio de todos estos autores conformó su método. Ratzinger en su autobiografía recordaba que «lo que mejor caracterizaba el método de Söhngen era que él pensaba siempre a partir de las fuentes mismas»⁷. Aún así, con esta vastedad de conocimientos, continuaba explicando en la homilía del funeral, Söhngen era consciente de que no podía exhibir una síntesis cerrada: «Pero siempre se esforzó en mirarlo todo en el fragmento, en pensar los fragmentos a partir del todo y en delinearlos como reflejos del todo»⁸.

El pensamiento y la vida espiritual se unían en Söhngen. Ratzinger lo definía «como alguien que preguntaba de manera radical y crítica (...) Pero al mismo tiempo era un creyente radical»⁹. A sus alumnos les fascinaba esta forma radical de plantearse las preguntas, pues evidenciaba que la fe no tenía nada que temer frente a la investigación del conocimiento. Söhngen tenía claro que el teólogo no habla en nombre propio, sino que afirma la fe de la Iglesia, que la recibe.

«El valor de su preguntar brotaba del íntimo reconocimiento que, con respecto a la verdad, no hubiéramos podido preguntar si antes la verdad no hubiera preguntado por nosotros, si antes no hubiéramos sido encontrados ya por ella»¹⁰.

En las dos tesis académicas de Ratzinger encontramos numerosas referencias a las clases y publicaciones de su maestro. En el prólogo de su tesis sobre san Agustín le agradeció los conocimientos que había aprendido en sus clases de revelación, teoría de la ciencia teológica y filosofía de las religiones. Entre los temas a los que alude se encuentran: la unidad entre los dos testamentos, la relación entre metafísica y religión en los apologetas y la historia de la evolución de los conceptos desde la edad antigua a la actualidad¹¹. En el prólogo de su tesis de habilitación sobre san Buenaventura que redactó en 1971 para la edición americana tuvo un recuerdo especial: «Fue siempre para mí un paternal amigo y me ayudó en numerosas dificultades exteriores e interiores que surgieron en la redacción de este libro»¹².

En cuanto a las publicaciones de su maestro, y en especial las que se recopilaron en *Die Einheit in der Theologie* (1952), aparecen frecuentemente citadas en los primeros escritos del joven Ratzinger. El método de Söhngen de pensar a partir de las fuentes se trasluce en esta publicación. Entre los temas que trataba, por citar algunos ejemplos, se encuentran los siguientes¹³: la unidad de ciencias y vida en san Agustín; la evolución del *credo ut intelligas* de Agustín a Anselmo, y la recepción de este axioma por parte de Buenaventura y Tomás de Aquino; las ideas agustinianas en Buenaventura; la reinterpretación de la doctrina agustiniana de la iluminación por Tomás de Aquino; la síntesis entre pensamiento bíblico de Agustín y Tomás de Aquino; la evolución de los conceptos como verdad, ser y naturaleza; el pensamiento histórico-salvífico frente al pensamiento metafísico; el sacrificio de la misa; la conexión entre tradición y sucesión; el cardenal Newman...

En consecuencia, podríamos decir que muchos de los conocimientos que le transmitió su maestro Söhngen constituyeron el punto de partida de su pensamiento teológico. Así podemos constatarlo en el discurso *Fe y teología* (2000), pronunciado en la Facultad de Teología de Wrocław/Breslau (Polonia) con motivo de la concesión del doctorado «*honoris causa*»:

«Lo expuesto aquí no es sólo teoría, tampoco cuando aprendí por primera vez todo esto de los grandes maestros como san Agustín, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, y, sobre todo, de mi maestro Gottlieb Söhngen, que me condujo hasta ellos»¹⁴.

1.2. «Historia de la salvación» y metafísica

A principios de los años 30, Söhngen descubrió la teología de Karl Barth. La insistencia del teólogo evangélico en la palabra de Dios, es decir, la revelación que recibimos pero a la que no llegamos, le ayudó a comprender a el límite de toda filosofía¹⁵. Barth lanzó un «no» inflexible a la teología natural católica. Mientras que Emmil Brunner, menos radical que Barth, distinguía entre la teología natural reformista que, según él, seguía un pensamiento histórico-salvífico y la teología natural católica, a la que calificaba como de inspiración metafísica o ahistórica. Söhngen, particularmente sensible a la cuestión ecuménica, intervino en Zúrich en una discusión con estos dos teólogos evangélicos¹⁶. Ambos criticaban la herencia metafísica de la teología católica. Söhngen se preguntaba: ¿Hasta qué punto puede conciliarse el evangelio con esta herencia? La cuestión

de fondo, por tanto, era la validez de la ontología en teología o, dicho con otras palabras, la relación entre fe y razón. Söhngen publicó una serie de trabajos sobre la analogía como respuesta a las propuestas de estos teólogos evangélicos¹⁷. Ratzinger en su artículo *Gratia praesupponit naturam* (1962), redactado para el homenaje del 70 cumpleaños de su maestro, señalaba lo siguiente:

«Los propios trabajos de Söhngen sobre la analogía del ser y de la fe están caracterizados por el esfuerzo en mantener toda la seriedad de esta crítica de fundamento bíblico, sin renunciar por ello a la afirmación de la dimensión ontológica que la teología católica expresa en su fe en la creación»¹⁸.

En otro artículo, *Historia de la salvación, metafísica y escatología* (1967) explicaba que el núcleo de la controversia del concepto de «historia de la salvación» entre católicos y evangélicos estaba en el nexo entre fe e historia. Söhngen, siguiendo el pensamiento histórico-salvífico, afirmaba que «la verdad del cristianismo no es la verdad de una idea de validez universal, sino la verdad de un hecho excepcional»¹⁹. El mito y el logos están separados. Es aquí donde se hace perceptible una exigencia de la teología histórico-salvífica: la fe debe poder mantenerse ante la razón histórica. La teología histórico-salvífica en esta fase del diálogo tenía que mostrar su vinculación a la Escritura, como testimonio de los hechos históricos de Dios para la salvación de los hombres.

«Söhngen intentó un inicio de aproximación mediante la presentación de dos esquemas mentales –el abstracto metafísico y el histórico concreto– cuya mutua complementariedad se convirtió para él en la clave del diálogo católico-reformista y le proporcionó, al mismo tiempo, una especie de hermenéutica para la exploración de las relaciones entre la Escritura y dogma»²⁰.

La relación entre el pensamiento histórico-salvífico y el metafísico está presente en las dos tesis académicas de Ratzinger. Así lo hemos podido constatar, especialmente, en el texto que presentó como tesis de habilitación en 1955, cuyo título era *Revelación e historia de la salvación según la doctrina de san Buenaventura*. Siguiendo los pasos de su maestro Söhngen, entró en diálogo con Brunner en la lección inaugural que pronunció en 1959 en la universidad de Bonn, publicada con el título *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (1960). Remitía, entre otros, a los escritos anteriormente citados de Söhngen. En esta lección expuso las tesis contrapuestas de santo Tomás de Aquino y de Emil Brunner sobre la doctrina de Dios. La expresión moderna «el Dios de la fe y el Dios de los filósofos», que había sido realizada por Pascal, era la pregunta por

la esencia del cristianismo, que conllevaba en sí la pregunta por la legitimidad del pensamiento griego con el bíblico:

«[La] pregunta por la legitimidad de la co-existencia de filosofía y fe, y por la legitimidad de la *analogía entis* en cuanto positiva puesta en relación de conocimiento de razón y conocimiento de fe, de ser de naturaleza y realidad de gracia; y finalmente también en cuestión de decisión entre comprensión católica y protestante del cristianismo»²¹.

Por otra parte, retomando el artículo *Historia de la salvación, metafísica y escatología* (1967), Ratzinger explicaba que la controversia entre el pensamiento histórico-salvífico y el pensamiento metafísico conllevaba otro problema que no pudo ser resuelto por Söhngen: la pregunta de la actualización. En aquellas fechas la teología católica estaba discutiendo sobre esta problemática, aunque desde la doctrina de los misterios iniciada por Odo Casel (1886-1948). Este autor situaba en primer plano «el concepto ahistórico de los misterios propio de las religiones místicas griegas, es decir, la actualización cúlrica del mito y no la forma de actualización histórica que presenta el Antiguo Testamento, con su idea del recuerdo, del memorial o conmemoración»²². Por este motivo, Ratzinger criticó la postura netamente negativa de Casel respecto al Antiguo Testamento²³.

Los estudios de Söhngen sobre la teología de los misterios no consiguieron desarrollar completamente la línea argumentativa referida a la actualización. Aún así, Ratzinger en su artículo *Iglesia y liturgia* (1958) destacaba que «la conexión estrecha con la Iglesia llega a ser aún más notable en el desarrollo del pensamiento de Casel llevado a cabo por Söhngen»²⁴. De hecho, ante la pregunta sobre el portador histórico de la muerte de la cruz en el presente, Söhngen contestaba lo siguiente:

«El portador *histórico* del cristianismo que se re-presenta, cuyo portador, según se ha dicho, no puede ser el Señor glorificado, es el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia. Esto, claro está, sin separación de la cabeza, sino que es el *Kyrios* que re-presenta sus acontecimientos salvíficos a los creyentes. Él hace presente ahora a los miembros de la Iglesia el misterio de su vida, que se hizo eficaz en sus obras salvíficas. Por eso puede afirmarse: el portador del misterio es el *Christus totus, caput et corpus*»²⁵.

2. ROMANO GUARDINI

El teólogo alemán de origen italiano Romano Guardini (1885-1968) fue el pensador del siglo XX más citado por Benedicto XVI durante su pontifica-

do. Muchos autores han estudiado la relación existente entre el pensamiento de Ratzinger con el de Guardini²⁶.

En el seminario de Frisinga leyó algunos escritos de Guardini. Entre sus primeras lecturas estaban *Vom Geist der Liturgie* (1918)²⁷ y el breve libro *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments* (1936)²⁸. En 1948 Guardini se trasladó desde la universidad de Tubinga a la de Múnich, donde explicó las materias de filosofía de la religión y visión cristiana del mundo. El joven Ratzinger no fue alumno de Guardini, aunque escuchó en una ocasión una de sus conferencias²⁹.

Las referencias a Guardini en los primeros trabajos de Ratzinger no son muy significativas. En las publicaciones agustinianas tan solo hay una referencia marginal a una obra de Guardini sobre san Agustín, por lo que deducimos que sobre el pensamiento de este Padre de la Iglesia no recibió ninguna aportación del teólogo italo-germano. En las publicaciones bonaventurianas, en cambio, hizo varias referencias a obras de Guardini. Aunque solo aparecen en la tesis de habilitación, y la mayor parte de ellas se refieren a su tesis doctoral *Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung* (1921)³⁰.

Por otra parte, destacan dos publicaciones significativas sobre el pensamiento de Guardini: la ponencia *De la liturgia a la cristología* (1985), para la jornada conmemorativa del centenario de Guardini que organizó la Academia Católica de Baviera³¹; y la presentación de una reedición de *El Señor* (1996)³². Además no podemos olvidar que el cardenal Ratzinger tituló su obra *El espíritu de la liturgia. Una introducción* (2000) a imitación de la famosa obra guardiniana de 1918. En otros escritos hemos encontrado numerosas referencias a Guardini relacionados con la liturgia, la cristología y la verdad.

Para comprender la importancia de este autor en las publicaciones de Ratzinger hemos optado por tomar como punto de partida la conferencia *De la liturgia a la cristología* (1985). De esta forma, hemos analizado los siguientes temas: la superación de la era moderna y la síntesis entre liturgia, cristología y reflexión filosófica. Estos temas también se encuentran presentes en otros escritos de nuestro teólogo.

2.1. *La superación de la era moderna*

En la primera parte de la conferencia *De la liturgia a la cristología* (1985), Ratzinger intentó demostrar cómo los contenidos de la teología de Guardini se desarrollaron a partir de una experiencia existencial: la superación de la era

moderna. La base real de su teología «fue la vivencia de la conversión, que para él fue, al mismo tiempo, una superación del espíritu de la era moderna representado por Kant»³³.

La superación de la era moderna constituyó para Guardini una experiencia existencial. Entendía la era moderna como «la desintegración del hombre, del mundo en general, en una mera espiritualidad «fingida», en un mero materialismo que sólo era un instrumento de las metas humanas»³⁴. Esta mera espiritualidad caía en una pura abstracción, que destruía la imagen del hombre y su relación con el mundo. Guardini dio la espalda a la era moderna y contempló con nuevo entusiasmo las grandes síntesis de la Edad Media. En este contexto redescubrió la liturgia como el nuevo descubrimiento de la unidad del espíritu y el cuerpo en la totalidad del hombre individual. Además, contempló la *esencialización* del hombre como una lucha entre el símbolo y la liturgia.

«De ello se deriva que la cuestión sobre la superación de la era moderna constituye el centro de su pensamiento, o mejor dicho, de toda su existencia personal como ser humano y como cristiano»³⁵.

En la segunda parte, Ratzinger ilustró el proceso de superación de la era moderna de Guardini con dos experiencias personales de este autor: su conversión y el drama que vivió en la crisis modernista. En los apuntes autobiográficos, publicados en *Berichte über mein Leben* (1985), narraba cómo el kantismo había destruido la fe de su infancia. Después, se acercó de un modo nuevo a la fe tras haberla perdido. La conversión de Guardini es similar a la escena del jardín de san Agustín, pues en ambos se capta como el corazón fue golpeado por la Verdad. En la frase de Mt 10,39 —«El que encuentre su vida la perderá, y el que la pierda por mí la encontrará»—, Guardini percibió a un Dios concreto y palpable que actúa en la historia. Comprendió igualmente que debía haber una instancia objetiva que le sacase del estado de autoafirmación. La única instancia objetiva solo podía ser la Iglesia católica, con su autoridad y precisión. De esta forma despidió a Kant y el neokantismo que había desmoronado su fe³⁶.

La segunda experiencia personal de Guardini estaba ligada a su profesor de teología Wilhem Koch, al que le debía haberse liberado de la escrupulosidad. Koch, que no era modernista, trabajaba únicamente a partir de los documentos históricos y con métodos histórico-positivistas, por lo que aferrarse al dogma se convertía para él en un arduo tormento: dogma e Iglesia aparecían como un

límite y una restricción. Guardini, en cambio, no compartía este pensamiento. Posteriormente, comprobó que la actitud crítica de los profesores de aquella época era fruto de un liberalismo restringido por la obediencia al dogma³⁷.

Ratzinger en su artículo *Sobre el fundamento espiritual y el lugar eclesial de la teología* (1986) analizó la correlación entre Iglesia y teología, partiendo de la situación que se había creado entre las dos guerras mundiales tras el desmoronamiento del modelo clásico liberal. Al contrario del liberalismo restringido de sus profesores, la superación de Kant para Guardini supuso «el nuevo comienzo del pensar en obediencia a una palabra proveniente de la alteridad viviente y vinculante de la Iglesia»³⁸. Guardini expuso, una y otra vez, su propia experiencia: la conversión no conlleva una relación privada con Jesús, sino que consiste en entrar en el nosotros de la Iglesia. Él mismo comprobó –siguiendo *Mt* 10,39– que primero hay que perderse para llegar a sí mismo, y que esto solo es posible en la Iglesia de Cristo. Ratzinger parafraseándole explica que «la obediencia a la Iglesia es la concreción de nuestra obediencia. La Iglesia es el nuevo y mayor sujeto en el que se tocan pasado y presente, sujeto y objeto. Ella es nuestra simultaneidad con Cristo; no hay otra»³⁹. Por tanto, la Iglesia es para la teología el fundamento de su existencia y la condición de su posibilidad⁴⁰. Desde esta perspectiva, Guardini condujo a la teología a un nuevo comienzo radical. Por ello, Iglesia y dogma no pueden ser considerados como ataduras para la teología, sino como las grandes fuerzas impulsoras que abren la teología a sus grandes perspectivas⁴¹.

El ocaso del liberalismo tras la primera guerra mundial trajo consigo una profunda renovación teológica. En Alemania se despertó el ambiente nostálgico por la Edad Media y el sentimiento romántico por la comunidad. La superación de la era moderna para Guardini supuso un nuevo comienzo. Ratzinger citó en numerosas publicaciones la famosa frase que Guardini había acuñado en 1921: «La Iglesia despierta en las almas». El Concilio Vaticano II fue el fruto del despertar de la Iglesia⁴².

2.2. *Liturgia, cristología y comprensión filosófica*

En la tercera parte de la conferencia *De la liturgia a la cristología* (1985), desarrolló brevemente las categorías fundamentales del pensamiento de Guardini, que expresan una unidad entre la liturgia, la cristología y la comprensión filosófica. En primer lugar señaló cuatro categorías referidas al pensamiento y al ser: esencialidad, obediencia, adoración y la primacía del *logos* ante el *ethos*. A

continuación, explicó que las categorías *el contraste* y *lo viviente-concreto*, estrechamente unidas a las anteriores, muestran el paso de la liturgia a la cristología y a la religiosidad popular.

Ratzinger destacó la dedicación de Guardini «a la verdad misma, a la búsqueda del ser tras el hacer»⁴³. En su primera conferencia –la *lectio* inaugural en Bonn en 1922–, el teólogo italo-germano aludió al retorno del pensamiento metafísico, que se había producido tras la ruptura de la perspectiva de Kant. Reflejaba su ilusión por un nuevo comienzo de la filosofía que «señalaba hacia el rumbo de las grandes síntesis de la Edad Media y del pensamiento católico formado por ellas»⁴⁴.

A continuación, Ratzinger expuso las cuatro categorías guardinianas relacionadas con el pensamiento y el ser. La esencialidad se opone a una mera veracidad subjetiva: «La verdad del hombre es esencialidad, vivir de acuerdo con su ser»⁴⁵. En una conferencia anterior, *Sobre la esencia de lo académico y de su libertad* (1982), Ratzinger explicaba que la filosofía personalista del tiempo de entreguerras había considerado insuficiente la definición de verdad de santo Tomás de Aquino: la adecuación del intelecto a la realidad. Aún así, Guardini destacaba que en esta definición «se hace visible algo decisivo: captar la verdad es un proceso que hace al hombre conforme al ser»⁴⁶.

La categoría de la obediencia refleja la relación del hombre con la verdad y, con ello, expresa su manera de ser libre y de conformar su unidad con la esencia. La obediencia formaba parte de la esencia de Jesús. En el artículo *El poder de Dios, esperanza nuestra* (1988), citando unos comentarios de Guardini sobre el himno de la *Carta a los Filipenses*, Ratzinger explicaba que el poder de Jesús nace de la obediencia a la voluntad del Padre libremente asumida. La voluntad de Dios es el orden del bien y de la verdad misma, el amor en persona.

«Así, el poder de Jesús es un poder basado en el amor, es la potencialidad del amor. Es un poder que nos remite desde lo palpable y visible a lo invisible y verdaderamente real, que es el amor poderoso de Dios. Es un poder que es camino, que tiene como objetivo encaminar al hombre hacia la trascendencia del amor»⁴⁷.

La categoría de la adoración expresa el núcleo de la percepción y aceptación de la verdad. La adoración es la obediencia del ser, aún más, es la obediencia primera: la obediencia de nuestro ser para con Dios. Ratzinger afirma que «aquí liturgia es la llamada de la esencia, un camino hacia la verdad, en su condición de equivalencia del ser»⁴⁸. La adoración pudo pasar a formar parte

del pensamiento, gracias a que Guardini enfatizó la apertura hacia el ser como posibilidad y exigencia de nuestra existencia, y porque la verdad era una categoría fundamental del pensamiento⁴⁹.

La última categoría sobre el pensamiento y el ser era la primacía del *logos* sobre el *ethos*, del ser antes que el hacer. Gracias a esta categoría, Ratzinger comprendió mejor el debate teológico entre la ortodoxia y la ortopraxis. Guardini había enfatizado el rango del *logos* frente al *ethos* en su primera publicación: *El espíritu de la liturgia* (1918). Este pequeño libro no presentaba «una polémica sobre teorías, sino que tenía un sentido práctico como sólo puede ser práctica la verdad desinteresada, una verdad que no tiene propósito alguno»⁵⁰.

Ratzinger ha reflexionado sobre el *logos* desde su tesis académica sobre san Agustín. Estudió la teología bonaventuriana del *logos* en su tesis de habilitación y en *Introducción al cristianismo* (1968) encontramos numerosas referencias al primado del *logos*⁵¹. Respecto a la expresión del primado del *logos* sobre el *ethos* de Guardini, la citó por primera vez en el artículo *¿Cómo predicar hoy sobre Dios?* (1973). La palabra *logos* del prólogo de san Juan encierra todo un relato de la creación:

«Según esto, la afirmación de que el mundo procede del *logos* quiere decir que el mundo tiene sentido, que es una creación del sentido que se expresa a sí mismo. Antes de que nosotros deduzcamos un sentido, está él presente; él nos rodea, nos incluye. El sentido no es una función de nuestra actividad creadora, sino que la precede y la posibilita»⁵².

En este contexto Guardini hablaba de la primacía del *logos* sobre el *ethos*: el ser precede al actuar. Esta expresión significa que la fe cristiana y la razón no están enfrentadas, sino que ambas se relacionan. Pero sobre todo destaca que la fe cristiana mantiene una relación esencial y primigenia con la verdad.

«La afirmación ‘Dios es la verdad’ es un programa, una orientación fundamental para la existencia humana, que halla expresión en la fe en el Creador»⁵³.

Algunos años más tarde, en la alocución titulada como *¿Qué es teología?* (1979) con motivo del 75 aniversario del cardenal Hermann Volk, Ratzinger realizó una reflexión sobre la afirmación «Dios es la verdad» como objeto de la teología. Tras el Concilio Vaticano II se abrió un debate entre la teología entendida como ortodoxia o como ortopraxis. El mismo problema ya había surgido en la crisis del siglo XIII, cuando se enfrentaron la *scientia speculativa* de la concepción tomista y la *scientia practica* de los franciscanos. Cuando

Guardini hablaba del primado del *logos* sobre el *ethos*, en los años veinte, estaba defendiendo la posición tomista de la *scientia speculativa*: «Una visión de la teología según la cual el sentido del cristocentrismo consiste justamente en superarse a sí mismo y hacer posible, a través de la historia de Dios con los hombres, el encuentro con el ser mismo de Dios»⁵⁴. La propuesta de Tomás de Aquino era una reflexión sobre aquella misma respuesta que Ireneo de Lyon (130-202) había dado al gnosticismo: la novedad de Jesucristo derribó el muro infranqueable que mantenía al hombre alejado del ser de Dios y de su verdad.

«Esto significa que se falsea el sentido de la cristología precisamente cuando se la mantiene encerrada en el círculo histórico-antropológico y no llega a ser auténtica teología, en la que se expresa en palabras la realidad metafísica de Dios. Y, a la inversa, quiere decir también que solo la teología puede garantizar que se mantiene abierta la búsqueda metafísica»⁵⁵.

En definitiva, la teología se ocupa de Dios y debe interrogar al modo de la filosofía. La verdadera teología no puede desentenderse de la cuestión metafísica.

Regresamos a la conferencia de *De la liturgia a la cristología* (1985) en el punto en el que la habíamos dejado. Tras exponer las cuatro categorías fundamentales del pensamiento y el ser, afirma que éstas son claves para entender porqué la comprensión de Guardini sobre el movimiento litúrgico era diferente al de la abadía de Maria Laach y el monasterio de Klosterneuburg. La referencia de Guardini a la Edad Media y su pensamiento metafísico reflejaba una base espiritual distinta. En la figura de Maria Laach tuvieron una orientación exclusiva hacia la Iglesia antigua, mientras que consideraban a la Edad Media como una época de decadencia litúrgica. Sin embargo, la Edad Media para Guardini era «la exigencia de un nuevo avance hacia el ser mismo, búsqueda de lo esencial que subyace en la verdad y no en ninguna forma pretérita»⁵⁶. Por este motivo, Guardini se alejó de la comprensión litúrgica de Odo Casel (1886-1948), máximo representante de la abadía de Maria Laach:

«Mientras que, para Guardini, la adoración se deriva de una pretensión del ser que luego señala hacia lo viviente-concreto, hacia el sujeto colectivo llamado Iglesia, Odo Casel rechazaba el pensamiento filosófico y la lógica filosófica como ajenos al misterio, y solo pretendía buscar la forma (el *eidos*), que era portadora en sí misma de una lógica filosófica propia e indescifrable. De ello surge una cierta estrechez que no tenía ningún sentido para la religiosidad extralitúrgica y llevaba en sí una tendencia a lo arqueológico, a una restitución lo más pura posible de lo pasado»⁵⁷.

Ratzinger explicó, una vez más, el motivo por el que Guardini se distanció de Maria Laach, con ocasión de su participación en las Jornadas de Liturgia en el Monasterio francés de Fontgombault (del 22 al 24 de junio de 2001). Guardini descubrió la liturgia como tal gracias a su participación en la vida litúrgica del monasterio benedictino francés de Solesmes, que seguía el espíritu de los Padres. Allí percibió un mundo simbólico lleno de realidad, de sentido. El cardenal Ratzinger observaba que el movimiento litúrgico en Alemania proporcionó una nueva visión del ser cristiano partiendo de la liturgia. Gracias a esta nueva comprensión de la liturgia, como realidad viva de la Iglesia, consiguieron superarse los malentendidos entre liturgia y teología. Aunque en este progreso hacia la *Sacrosanctum Concilium* contenía también un peligro: el desprecio de la Edad Media, de la teología escolástica como tal.

A partir de aquí se desarrollaron dos posturas contrapuestas: Odo Casel y Romano Guardini. «Dom Casel se mostró muy exclusivista a favor de la teología patristica, tal y como la veía, y del platonismo litúrgico, tal y como él lo pensaba»⁵⁸. Posteriormente, estas ideas unilaterales de Casel se popularizaron con un lema contra la adoración eucarística. El problema fue que consideraron erróneo todo el desarrollo litúrgico de la Edad Media. Todo ello derivó en un rigorismo y arqueologismo litúrgico, porque ya no se podían comprender ni la adoración eucarística ni la piedad popular como desarrollos legítimos de la Edad Media. Por ello, la síntesis entre las diferentes corrientes ya no era posible. Esta es la razón por la que «Guardini se distanció de Maria Laach porque él defendía el rosario, el vía crucis, la adoración eucarística, mientras que los demás tenían una posición estricta que ya no admitía estos posteriores desarrollos»⁵⁹. Ratzinger proponía la teología de Tomás de Aquino como síntesis posible y visión común entre la teología medieval y los Padres.

«Creo que santo Tomás de Aquino es tanto un teólogo que abre la puerta a una nueva visión de la teología, con la integración del aristotelismo, como un teólogo perfectamente patristico: partiendo de él, se debería tener la posibilidad de encontrar esta síntesis»⁶⁰.

La liturgia tras el Concilio Vaticano II se vio sometida a otra serie de peligros que amenazaron con perder todo aquello que el movimiento litúrgico había redescubierto. Ratzinger en su ensayo *Forma y contenido de la celebración litúrgica* (1981) explicaba que Guardini, en su libro sobre la Misa de 1939, había centrado su atención sobre la cuestión de la forma esencial de la santa Misa. De hecho, el centro de la reforma litúrgica había girado en torno a la

forma. Joseph Pascher (1893-1979), profesor del joven Ratzinger en Múnich, definía que la forma básica era una comida; Guardini y otros autores también habían realizado declaraciones semejantes. El problema fue que esta definición de la forma esencial como comida entró en conflicto con la forma de sacrificio proveniente de la dogmática. Ante este conflicto, Ratzinger opinaba que quizá el problema central de la reforma litúrgica, y de todos los problemas particulares surgidos después, fue la falta de claridad existente en la relación entre el nivel dogmático y litúrgico respecto a la forma esencial⁶¹.

En otro ensayo, *La imagen del mundo y del hombre propia de la liturgia y su expresión en la música de la Iglesia* (1985), aludía de nuevo a Guardini, declarándolo el gran pionero de la renovación litúrgica. Este teólogo en su último libro, escrito en 1965, manifestaba su preocupación por la Iglesia, pues conocía su condición humana y sus peligros. En este sentido, recordaba que la liturgia no consiste en hacer algo, sino en ser.

«La idea de que la actividad común es el valor central de la liturgia es la antítesis mas radical que se puede imaginar de la concepción litúrgica de Guardini. De hecho, la actividad común de todos no solo no es el valor fundamental de la liturgia, sino que, como tal, no es un valor en absoluto»⁶².

El principio fundamental es la Iglesia –la comunión de los santos de todos los tiempos y lugares–, el verdadero sujeto de la liturgia. Guardini en su escrito *Liturgische Bildung. Versuche* (1923) ya había destacado este principio, del que se sigue que «la liturgia queda a salvo de la arbitrariedad del grupo y del individuo (también de los clérigos y de los especialistas); es lo que Guardini llamó su objetividad y su positividad»⁶³. De aquí se siguen las dimensiones ontológicas en las que vive la liturgia: el cosmos, la historia y el *mysterium*.

Por último, Ratzinger publicó *El espíritu de la liturgia. Una introducción* (2000) con un nombre casi idéntico al de la primera obra de Guardini, porque coincidía en las intenciones fundamentales que pretendía este autor en su tiempo. Su objetivo era «ofrecer una ayuda para la comprensión de la fe y para la correcta realización de su forma de expresión central en la liturgia»⁶⁴. Expresaba el deseo de impulsar un nuevo movimiento litúrgico que condujera a la liturgia a su correcta celebración, tanto interna como externa⁶⁵.

Retomamos, una vez más, a la conferencia *De la liturgia a la cristología* (1985). Junto a las cuatro categorías anteriormente explicadas, expuso otras dos categorías más de Guardini: lo viviente-concreto y el contraste⁶⁶. Estrechamente vinculadas a las anteriores, estas categorías conducían de la liturgia

a la cristología. Como ejemplo puso algunas frases del ensayo *Gespräch vom Reichtum Christi* (1923) de Guardini. Una conversación entre tres amigos que reflejaba una pugna entre tres formas distintas de cristología, y que a su vez constituían las actitudes fundamentales de formas de religiosidad y de existencia cristiana. Ratzinger destacaba especialmente el siguiente texto: «Infinitamente delicioso es cada rasgo de la realidad del evangelio, pero solo lo vemos a la luz de la verdad esencial como la que habla en nuestro presente a partir de la eternidad de la Iglesia»⁶⁷. En esta cita, según nuestro teólogo, se encuentra una fórmula concisa de la síntesis cristológica de Guardini, tanto de su teología de la liturgia como de su comprensión filosófica.

Guardini defendió la religiosidad popular contra todo exclusivismo litúrgico. A diferencia de las opiniones de la abadía de Maria Laach, afirmaba que el desarrollo era un elemento de la liturgia. El concepto de desarrollo incluía también la era moderna y el subjetivismo, como parte de lo viviente-concreto y sus contradicciones.

«Para la cristología, esto significa que no hay ninguna imagen de Cristo que pueda satisfacer, y que se base en la selección, en reducciones, en el abandono y en la separación de las fuentes»⁶⁸.

El principio es Él y no nuestros pensamientos, por lo que no puede ser abarcado por nosotros en una unidad. Además, Guardini defendía que a Cristo no se le puede explicar desde el punto de vista psicológico. El que quiera ver a Cristo tiene que salir del pensamiento autónomo y estar dispuesto a escuchar, a acoger lo que es. Ratzinger observa que aquí la epistemología se convierte en educación dentro de la fe. Esto muestra cómo las síntesis de Guardini jamás renunciaron ni a la seriedad filosófica ni a la amplitud de su búsqueda del todo.

La orientación interior de todos los enunciados teológicos de Guardini se expresa, según Ratzinger, en unas frases contenidas al principio de su pequeño libro *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments* (1936). A partir de éste surgieron las meditaciones de su famosa obra *Der Herr: Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (1937)⁶⁹. Ratzinger redactó una presentación de este libro para una reedición de 1996. Explicaba que Guardini había mostrado un nuevo enfoque de las Escrituras, en una época en la que se presentaba a un Jesús liberado del dogma, de todo lo sobrenatural. El teólogo italo-germano se había esforzado por llegar a una correcta comprensión de Jesús, teniendo en cuenta que la Persona misma de Jesús sin

el elemento divino se disuelve. Señalaba además que «sencillamente no existe un retrato psicológico de Jesús que pueda hacer comprensibles sus distintas características desde una perspectiva humana»⁷⁰. La escucha del mensaje del texto de la Escritura era el primer paso para Guardini. Ratzinger señalaba que ésta es la verdadera contribución de la exégesis a la comprensión de Jesús. Pero quien escucha no se convierte en maestro de la Palabra, sino en un discípulo creyente que es conducido e iluminado por la Palabra. «Precisamente al repudiar una lógica cerrada y puramente humana se manifiesta ante nosotros la grandeza y peculiaridad de esta persona»⁷¹.

Por otro lado, Guardini enseñaba que la esencia del cristianismo no es una idea, ni un pensamiento, ni un plan de acción. «La esencia del cristianismo es una persona: Jesucristo mismo. Lo esencial es aquel que es esencial. Llegar a ser verdaderamente real significa llegar a conocer a Jesucristo y aprender de él lo que significa ser humano»⁷². Ratzinger finaliza la presentación subrayando que esta obra de Guardini no ha envejecido, sino que sigue guiando hacia lo esencial, hacia lo verdaderamente real: Jesucristo mismo⁷³.

3. HENRI DE LUBAC

El cardenal jesuita francés Henri de Lubac (1896-1991) ha sido uno de los teólogos que más han influido en el siglo XX. Su eclesiología repercutió en la teología del Concilio Vaticano II. Ratzinger conoció personalmente a este teólogo gracias a su participación en el Concilio, aunque leía sus escritos desde su época del seminario. En 1969 ambos fueron nombrados miembros de la recién constituida Comisión Teológica Internacional. Tres años más tarde, a iniciativa de Hans Urs von Balthasar (1905-1988), participaron junto con algunos autores más en la fundación de la revista *Communio*. Ratzinger en sus recuerdos comparó la gran erudición de De Lubac con la de Von Balthasar y manifestó que no se sentía capaz de expresar con palabras todo lo que les debía por haberles conocido⁷⁴.

Dos de las obras del cardenal francés que cita con frecuencia Ratzinger en sus publicaciones eclesiológicas son: *Catholicisme: Les aspects sociaux du dogme* (1938) y *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1944). Accedió a ellas, antes de dedicarse a la docencia, gracias a la traducción al alemán de Von Balthasar. Estas publicaciones le ayudaron a comprender la relación existente entre Iglesia y Eucaristía en el pensamiento patrístico y medieval. Basándonos en las referencias de nuestro teólogo a estas obras de De Lubac

explicaremos la eclesiología eucarística y la teología del cuerpo de Cristo. Por otra parte, desarrollaremos también otros dos temas: la unidad de los dos testamentos y la confesión en la fe trinitaria.

3.1. *La eclesiología eucarística*

La obra *Catolicismo* es considerada por Ratzinger como una lectura clave de referencia. Gracias a este libro profundizó en el pensamiento de los Padres, en la teología y en la fe en general: «La fe era aquí una visión interior, actualizada gracias precisamente a pensar junto con los Padres»⁷⁵. Además, le ayudó a adentrarse en el diálogo con san Agustín, afrontando con más seguridad su investigación académica sobre la eclesiología agustiniana. En su disertación doctoral sobre este Padre de la Iglesia encontramos varias referencias a esta obra.

En torno a los años treinta surgieron diversas investigaciones histórico dogmáticas en la teología católica sobre la doctrina de la unidad de Cristo con los cristianos. De Lubac ofrecía en *Catolicismo* un cúmulo de material abundante de citas patrísticas. Ratzinger explica que «con razón advierte Balthasar en el prólogo a la edición alemana que también De Lubac actúa mayormente como el sembrador que deja tras de sí tarea abundante para los segadores»⁷⁶. Los Padres griegos formularon la doctrina de la *assumptio hominis*, partiendo de la teología paulina de los dos Adanes. Cristo –nuevo Adán– es el hombre por antonomasia que alberga en sí a todos los destinados al nuevo nacimiento: «La encarnación de Cristo significa, por tanto, la aceptación de todo el género humano en su cuerpo de hombre»⁷⁷. Tertuliano, por su parte, había señalado que «el cuerpo de Cristo carnal es imagen de su *corpus spiritale*, de la Iglesia»⁷⁸, una idea que también fue formulada por Orígenes. En esta misma línea, Ratzinger explicaba que san Agustín elaboró su doctrina eclesiológica teniendo en cuenta la tradición precedente.

«La pertenencia a la Iglesia consiste en la participación en la eucaristía, la Iglesia misma equivale al sacramento que ella realiza: *sacramentum corporis Christi*. Este ‘sacramentum’ completo es signo del *corpus Christi verum*, la santa Iglesia»⁷⁹.

En otra publicación agustiniana, *La unidad de las naciones. Una visión de los Padres de la Iglesia* (1971), explicaba que De Lubac en *Catolicismo* defendía la unidad como el *leitmotiv* de todos los temas patrísticos. El misterio de Cristo

para los Padres era un misterio de unidad, puesto que el pecado era un misterio de separación. La obra del pecado disgregó la unidad originaria de la esencia humana en muchos fragmentos, propios de los individuos enfrentados entre sí. Cristo restableció la paz, derribó el muro de separación y vinculó todas las partes de la humanidad para fundar un hombre nuevo. La encarnación de Cristo, según el pensamiento patrístico, influyó en la misma humanidad y en la naturaleza humana en cuanto tal.

«Así pues, si Dios se ha hecho hombre, si ha asumido en sí a un hombre en la unidad con Dios, entonces ha influido con ello en la humanidad de todos los hombres, de manera que todo este organismo ha sido puesto en movimiento hacia Dios»⁸⁰.

La humanidad de Jesucristo elevó al ser humano y lo introdujo en la unidad del cuerpo de Cristo, sacándolo de la ruptura mortal de aquella separación llamada pecado. Ratzinger, citando algunos ejemplos de *Catolicismo*, destacaba cómo los Padres describieron con imágenes siempre nuevas este misterio de la recuperación.

Por otra parte, destacó también la influencia de esta obra en la designación de la Iglesia como sacramento en el Concilio Vaticano II. Esta idea la desarrolló en su artículo *La Iglesia como sacramento de salvación* (1977). Henri de Lubac en los años treinta estaba atribulado por el declive de la fe bajo el signo del humanismo. En este contexto surgió la designación de la Iglesia como sacramento. El objetivo de *Catolicismo* era mostrar una visión comunitaria de lo cristiano que sustituyera a la forma de pensar individual o meramente institucional. La cita del escritor francés Jean Giono (1895-1970) que se encuentra en la introducción de esta obra, según Ratzinger, se convirtió para De Lubac en la crítica más acuciante del camino cristiano⁸¹. La idea del cristianismo de Giono estaba centrada exclusivamente en el propio yo: el cristiano está solo ante Dios. De Lubac señalaba que esta caricatura del cristianismo había posibilitado el auge del ateísmo en los siglos XIX y XX. Además, en aquella época la noción de sacramento se malentendía, pues era comprendida como si fuese fármaco sobrenatural que garantizase únicamente la propia salvación eterna. Esta individualidad, que solo sabía de sí misma, provenía del desgarramiento producido por la esencia del pecado original. «Frente a ello De Lubac alberga el convencimiento de que el cristianismo es, por su propia naturaleza, un *mysterium* de la unión»⁸². La esencia de la redención de Cristo consiste, pues, en recomponer la imagen de Dios, uniendo a toda la humanidad en y a través de

Él. En este sentido, Ratzinger afirmaba que la palabra «catolicismo» para De Lubac era la divisa de todo su pensamiento teológico. Ser cristiano significa ser católico, es decir, significa estar de camino hacia la unidad unicompreensiva. La unidad con Dios, uno y trino, está ligada a nuestra propia unidad y tiene lugar a través de ella.

«El centramiento en lo católico, un movimiento que parece dirigido totalmente hacia dentro, se revela así, atendiendo a su impulso original, como apasionada dedicación a los hombres de hoy, hombres que buscan; lo íntimo de lo cristiano, cuando se proclama y se vive, debe revelarse precisamente como respuesta y como fuerza contraria al motor del ateísmo humanista, a aquel humanismo que busca la unión de la humanidad»⁸³.

Según Ratzinger la intención del Concilio Vaticano II, respecto a sus declaraciones sobre la Iglesia, se movía en la misma dirección que el pensamiento marcado por De Lubac. El Concilio no pretendía que la Iglesia se mirase a sí misma, sino el descubrimiento de la Iglesia como sacramento, como signo e instrumento de la unidad, que buscaba dar una respuesta al hombre. De Lubac con *Catolicismo* permitió un modo de ver a la Iglesia como sacramento de Cristo. Ratzinger señalaba tres consecuencias de esta designación de la Iglesia como sacramento: salir al paso de una concepción individualista de los sacramentos como medios de gracia; profundizar en el concepto de la Iglesia; y considerar que la unión con Dios tiene como consecuencia la unión de los hombres entre sí.

A continuación, en este mismo artículo, explicó el problema de la realización de la Iglesia como sacramento. Tras el Concilio algunos autores transformaron la teología de lo católico de De Lubac en teología política, puesto que consideraban que el planteamiento del jesuita francés era solo el primer peldaño en el enfrentamiento del cristianismo con el humanismo ateo. Ratzinger criticó este intento. A finales de los años sesenta esta lógica era inevitable, pero el camino que recorrió esta teología política condujo inevitablemente a una dirección falsa.

«Ahora bien, allí donde al hombre se le ahorra todo camino hacia dentro, toda purificación de sí mismo, y en lugar de ello solo se atiza su envidia y su concupiscencia, la barbarie se convierte en método»⁸⁴.

Estas reflexiones, que tienen como punto partida la designación de la Iglesia como sacramento por parte De Lubac, permitieron a Ratzinger llegar

al núcleo íntimo del concepto Iglesia como la más profunda significación del sacramento de la unidad:

«La Iglesia es *communio*; es la comunión de Dios con los hombres en Cristo y, de ese modo, de los hombres entre sí, y por ello es sacramento, signo e instrumento de la salvación. La Iglesia es celebración de la eucaristía, la eucaristía es Iglesia; las dos cosas no están yuxtapuestas, sino que son la misma; desde ahí irradia todo lo demás. La eucaristía es *sacramentum Christi* y, por ser eucaristía, la Iglesia es *sacramentum* al que se ordenan todos los demás sacramentos»⁸⁵.

3.2. *La teología del cuerpo de Cristo*

En las publicaciones eclesiológicas de Joseph Ratzinger encontramos numerosas referencias a la teología del cuerpo de Cristo. En su tesis doctoral descubrió que la expresión «cuerpo de Cristo» constituía el concepto central de la eclesiología agustiniana, la cual estaba íntimamente vinculada con la eucaristía. A este resultado le ayudó la citada obra de *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938) de Henri de Lubac.

Otra obra del teólogo francés que ejerció una gran influencia en su eclesiología fue *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1944), sobre la evolución de la teología del cuerpo de Cristo de la época patristica a la medieval. No pudo consultarla durante el transcurso de su investigación académica⁸⁶. Aunque, poco después, en una de sus primeras publicaciones –*Origen y naturaleza de la Iglesia* (1956)– ya se apoyaba en ella. En este artículo, afirmaba que De Lubac había demostrado en este estudio que «la manera de expresarse de la antigüedad cristiana y la alta Edad Media en este punto era exactamente inversa a la nuestra»⁸⁷.

En el prólogo de 1992 de su tesis doctoral sobre san Agustín, señalaba que la teología del cuerpo de Cristo de la eclesiología de entreguerras había descuidado los fundamentos exegéticos de la teología patristica, y con ello su dimensión litúrgica y sacramental⁸⁸. Tras sus tesis doctoral, se apoyó en la obra *Corpus mysticum* para demostrar cómo el significado del epíteto *mysticum* de la patristica y de la Iglesia medieval era muy diferente al presentado por la eclesiología de entreguerras, y que además este término había evolucionado a partir de la segunda mitad del siglo XII. Así, por ejemplo, en el citado artículo *Origen y naturaleza de la Iglesia* (1956) explicó el significado de la expresión *corpus mysticum* tanto en Pablo como en los Padres: el epíteto místico nunca

aparece en las cartas de san Pablo; mientras que en los Padres la expresión *corpus mysticum* se relaciona tanto con la Iglesia como con la eucaristía.

«Esto significa que ‘cuerpo de Cristo’ no expresa una realidad profunda, mística y oculta, de la existencia cristiana, sino una realidad visible y tangible en la celebración de la eucaristía, precisamente para introducir desde ella en profundidades mayores»⁸⁹.

Sin embargo, el concepto «cuerpo místico» tal como era comprendido en la eclesiología de entreguerras conducía al espiritualismo: un significado que no estaba ni en Pablo ni en los Padres. Por este motivo, Ratzinger criticaba que se quisiera sustituir el concepto de «cuerpo de Cristo» por el de «pueblo de Dios». La expresión de «pueblo de Dios» por sí sola no puede expresar con exactitud la esencia de la Iglesia neotestamentaria.

Por otro lado, el término *corpus mysticum* no significaba exactamente lo mismo para san Agustín y para santo Tomás de Aquino. En el ensayo *La Iglesia en la piedad de san Agustín* (1961) explicaba que en «la Edad Media la expresión «cuerpo místico» es un término de la doctrina de la gracia, que se refiere a cada sujeto en particular de la salvación eterna; en este contexto, Agustín no conoció la palabra *mysticum*; para él la Iglesia significa simplemente *corpus Christi*, sin aditamentos»⁹⁰. De hecho, la doctrina eclesiológica para san Agustín provenía de la realidad sacramental, de la comunidad concreta de la Iglesia que celebra la eucaristía.

La evolución de este concepto desde la Iglesia antigua a la Iglesia medieval, según los estudios de De Lubac, se aprecia claramente a mediados del siglo XII. De hecho, en el vocabulario anterior al siglo XII –explicaba Ratzinger en su artículo *El concepto de Iglesia y el problema de pertenencia a la misma* (1963)– en el término *corpus* estaban engranados el cuerpo eucarístico y el eclesiástico. Es decir, la eucaristía edifica la Iglesia y la Iglesia no puede definirse ni entenderse sin la eucaristía. «Hasta el siglo XII no se da el cambio en el empleo de la palabra «místico», que ahora no se aplica ya a la eucaristía, sino a la Iglesia»⁹¹. Este cambio provocó que este concepto ya no expresase el orden sacramental, sino el de la alegoría. Por lo que el concepto *corpus* comenzó a desplazarse hacia la esfera jurídica.

La disociación entre el cuerpo místico y el cuerpo eucarístico de Cristo afectó también a la comprensión del episcopado, ya a que en el siglo XII comenzó a distinguirse entre *ordo* y *iurisdictio* en el ministerio del obispo. En *Implicaciones sobre la colegialidad de los obispos* (1965) explicaba que esta

disociación aún no estaba presente en Tomás de Aquino: el heredero de la tradición de san Agustín e intérprete de la herencia de la antigua Iglesia. La *res sacramenti* de la eucaristía para Tomás expresaba la realidad de la unidad del cuerpo místico de Cristo. Ratzinger declaraba que la disolución entre la doctrina sobre la eucaristía y la eclesiología fue desafortunada, porque perdió su propio centro.

«Una doctrina sobre la eucaristía, que no esté referida a la comunidad de la Iglesia, falla precisamente en su esencia, tanto como una eclesiología que no esté concebida desde el centro eucarístico»⁹².

En definitiva, la eclesiología eucarística –defendida por De Lubac y Ratzinger– fue uno de los pilares de la doctrina sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II. Así lo afirmaba nuestro teólogo en la conferencia *La eclesiología del Vaticano II (1986)* cuando aludía que la obra *Corpus mysticum* de Henri de Lubac aclaró que el concepto «cuerpo de Cristo» de San Pablo y los Padres expresaba que la realidad de la Iglesia estaba inseparablemente vinculada a la idea de eucaristía.

«Surgió así una eclesiología eucarística, llamada también, con frecuencia, eclesiología de la *communio*. Esta eclesiología de la *communio* ha llegado a ser el auténtico corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia, el elemento nuevo y, al mismo tiempo, enteramente ligado a los orígenes que este Concilio ha querido ofrecernos»⁹³.

3.3. *La unidad entre los dos testamentos*

La pregunta por la unidad interna de la Biblia es un tema recurrente en los escritos de Ratzinger desde su tesis doctoral. En el prólogo de 1992 explicaba que la teología de los Padres dependía de la exégesis de la Escritura: «El núcleo de esa exégesis practicada por los santos Padres es la *concordia Testamentorum* en Cristo, comunicada por el Espíritu Santo. A mí me ayudó decididamente en el camino hacia esta enseñanza la obra *Corpus mysticum* de De Lubac»⁹⁴. Además de esta obra, citó con frecuencia algunas investigaciones sobre las fuentes patrísticas y medievales del teólogo francés⁹⁵.

La interpretación alegórica de la Biblia permitió a los Padres y a los teólogos medievales una lectura comprensiva de las dos partes de la Sagrada Escritura como una unidad. La exégesis moderna, en cambio, abandonó la «ale-

goría», debido a algunas deformaciones particulares, con lo que resultó más difícil comprender la unidad del texto bíblico.

Los representantes de la exégesis histórico-crítica también rechazaron la interpretación alegórica como lectura de la Biblia. El teólogo liberal Adolf von Harnack llegó a lanzar la tesis de que el Antiguo Testamento era un lastre, del que había que desprenderse. El cardenal Ratzinger en la *Presentación* del documento *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (2002) de la Pontificia Comisión Bíblica rebatió esta tesis con la ayuda del estudio *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Existence d'après Origène* (1950) de Henri de Lubac. Ratzinger defendía que «en la teología de los Padres de la Iglesia la pregunta sobre la unidad interna de la única Biblia de la Iglesia, compuesta de Antiguo y Nuevo Testamento, era un tema central»⁹⁶.

El estudio de Henri de Lubac proporcionó un cambio en la valoración de la exégesis de Orígenes: la interpretación alegórica provenía de la interpretación judía del Antiguo Testamento, más que de la exégesis homérica de los griegos. De hecho, Orígenes no se había quedado solo en lo que aprendió de los rabinos, sino que «elaboró unos principios cristianos totalmente propios: la unidad de la Biblia como norma de interpretación, Cristo como punto de referencia de todos los caminos del Antiguo Testamento»⁹⁷. Por tanto, el auténtico fundamento de la interpretación cristológica de la Sagrada Escritura parte de los mismos textos del Nuevo Testamento, tal y como puede comprobarse en los Evangelios y en las cartas de san Pablo.

Esta afirmación la encontramos en otros artículos anteriores. Así, por ejemplo, en *El fundamento teológico de la música sagrada* (1974) destacaba que la tendencia a la espiritualización «fue un presupuesto decisivo de la «alegoría» con la que Pablo expresó la libertad de la ley (*Gal* 4,24); leer el Antiguo Testamento a partir de Cristo significa, para Pablo, leerlo espiritualizándolo»⁹⁸. En la conferencia *Sobre el concepto de sacramento* (1979) argumentó cómo la Iglesia antigua había aplicado los mismos principios que san Pablo. El concepto cristiano *sacramentum* procedía de la mezcla de otros dos conceptos: *typos* y *mysterion*.

«La palabra *sacramentum* traduce la fusión de ambos conceptos tal como surgió a través de la comprensión cristológica de la Escritura propia de san Pablo (...) esto significa también que el concepto católico de *sacramentum* se basa en la interpretación «tipológica» de la Escritura, en una interpretación que está en referencia a Cristo; pierde su contenido allí donde esta referencia se ha perdido por completo»⁹⁹.

Por tanto, la comprensión tipológica de la Sagrada Escritura que aparece en el Nuevo Testamento no origina una nueva Escritura, sino que proporciona las instrucciones para ayudar a comprender el contenido cristológico del Antiguo Testamento. Ratzinger, citando a De Lubac, concluye que «quien considera ilícito este modo de referirse a la Biblia podrá obtener, tal vez, una comprensión literal del Antiguo Testamento, pero con ello rechaza de raíz el Nuevo Testamento y la comprensión que este tiene del Antiguo»¹⁰⁰.

3.4. *La confesión de fe trinitaria*

De Lubac publicó varias obras relacionadas con la confesión del Credo cristiano. En *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (1969) investigó las interconexiones teológicas e históricas entre la fórmula bautismal y el símbolo de los apóstoles. Mostró cómo el «yo» de los símbolos se refería a la Iglesia, como sujeto histórico colectivo. Ratzinger, apoyándose en este autor, señalaba que el Credo de la Iglesia no es un simple catálogo de contenidos de fe, sino que su estructura trinitaria está íntimamente vinculada a la fórmula bautismal. El bautismo implica una conversión del hombre, que solo puede ser plena cuando confiesa con su vida la fe de la Iglesia¹⁰¹.

Algunos autores, como el teólogo evangélico Oscar Cullmann, sostenían que el paso de los símbolos cristológicos de la historia salvífica al Credo trinitario había supuesto un desplazamiento del centro de la estructura cristiana. Ante esta tesis, Ratzinger en su artículo *¿Qué es lo constitutivo hoy para la fe cristiana?* (1975) expuso la opinión contraria de P. Benoit y De Lubac. Ambos defendían la estrecha vinculación existente entre el símbolo trinitario y la *fórmula bautismal* de Mt 28, 19. De esta forma, consideraba que el Credo trinitario era el punto de la maduración final de la evolución neotestamentaria, en el que se había llevado a cabo la unidad de los dos testamentos: la confesión en el único Dios de Israel se concretó en la historia de la salvación a través del encuentro con Jesucristo y el envío del Espíritu Santo. «De Lubac destaca que la estructura trinitaria confiere al Credo la excepcional concentración de un único y simple acto del *credere in* (creer en...), de la entrega de la propia existencia al Dios trino»¹⁰². Olvidar la estructura trinitaria del Credo conllevaría convertirlo en un catálogo de contenidos de fe: una simple enumeración cuantitativa que plantea el problema de la reducción. Pero si no se pierde de vista esta estructura trinitaria entonces la fe es una como es el Dios trino: «Este «creer en» que crea la unidad interna de la fe no solo no

anula la historia de la salvación, sino que precisamente la lleva a la plenitud de su significación»¹⁰³.

Basándose también en otras investigaciones del teólogo francés, desarrolló brevemente en el artículo *El bautismo y la formulación de la fe. Formación de la tradición y la liturgia* (1972) cómo la evolución de la formulación de fe en la Iglesia antigua estuvo siempre referida al bautismo, adquiriendo su forma articulada en el Credo. El acto de fe orienta hacia la confesión del símbolo trinitario, como promesa de una vida nueva. Es decir, la fe no puede llegar a su plenitud en virtud de una decisión privada de conversión, sino que solo llega a ser conversión si se hace confesión, es decir, cuando es recibida por la comunidad de los creyentes.

«El acto de fe solo puede acontecer, solo puede llegar a sí mismo cuando se pone abiertamente ante la Iglesia y, en la doble vertiente de pregunta y respuesta, se deja aceptar, cobijar, sumergir, unificar en el sujeto único del credo: la *Mater Ecclesia*»¹⁰⁴.

Por otra parte, la fórmula bautismal se hace en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. El hombre se incorpora en la comunidad cristiana a través del bautismo, pero el contenido de la fórmula bautismal va mucho más allá de esta incorporación. Ratzinger explicaba en *Cómo predicar sobre Dios hoy* (1973) que «la meta del bautismo no es la comunidad, sino la verdad, eso sí: comunicada por medio de la comunidad»¹⁰⁵. La fórmula bautismal indica el núcleo del cristianismo: la fe en Dios trino. Haciendo referencia a De Lubac señalaba que «ser cristiano es ante todo, creer que Dios es. Esta es la opción fundamental, previa a toda historia de salvación y a toda eclesiología. El núcleo de la confesión de fe cristiana, el núcleo de la existencia cristiana está en la afirmación: Dios existe»¹⁰⁶.

El Dios que confesamos en el Credo no es un solitario pensamiento que se piensa a sí mismo, sino que es una relación trinitaria del yo-tú-nosotros. Esta idea la destacó también en *El primado del Papa y la unidad del Pueblo de Dios* (1978) cuando señalaba que la base más profunda del nosotros cristiano está en que Dios mismo es un nosotros: «El ser-nosotros, como estructura divina del ser, anticipa todo nosotros en el mundo, y cualquier semejanza con Dios se encuentra referida, por principio, a este «nosotros» divino»¹⁰⁷.

Ser cristiano a través del bautismo significa, por tanto, entregarse a la forma comunitaria de la fe en el Dios trino. La condición de miembros de la Iglesia, explicaba en el artículo *Entre la muerte y la resurrección* (1980), se realiza de forma

concreta en el Credo –la oración comunitaria de la profesión de fe– que es al mismo tiempo una presencia del bautismo y un encaminarse hacia el Señor que está presente. De esta forma, «si ya no puedo rezar más con una actitud interior afirmativa el Credo o algunas de sus partes, se ve afectado del mismo contenido de la fe, la misma pertenencia a la comunidad de oración y de profesión de fe de la Iglesia»¹⁰⁸. De nuevo, como en artículos anteriores, Ratzinger volvía a insistir en el argumento de De Lubac: la profesión de fe está colocada en el centro y no es una colección de proposiciones, sino una estructura que expresa su coherencia interna, la unidad de lo que se cree como una totalidad única¹⁰⁹.

Una breve síntesis de las reflexiones anteriores la encontramos en la conferencia *El pluralismo como cuestionamiento a la Iglesia y a la teología* (1985). Ratzinger especificaba que «la fe de la Iglesia no existe como un conjunto de textos, sino que los textos –las palabras– existen porque hay un sujeto correspondiente en el cual los textos tienen su fundamento y su conexión interna»¹¹⁰. Este sujeto histórico colectivo suscitado por la predicación de los Apóstoles es la Iglesia. El creyente por el bautismo se incorpora a esta comunidad de tradición, pensamiento y vida. Para los creyentes la Iglesia no es un sujeto cualquiera, sino que es un sujeto suscitado por el Espíritu Santo. Por esta razón va más allá de toda subjetividad humana y sitúa al hombre con el fundamento mismo de la realidad.

«Creer es siempre, según su esencia, co-creer con toda la Iglesia. El «yo creo» del Credo no remite a cualquier yo privado, sino al yo comunitario de la Iglesia. La fe es posible en la medida en que me hago uno con este yo comunitario, que no elimina mi propio yo, sino que lo amplía y recién así lo lleva plenamente a sí mismo»¹¹¹.

4. JEAN DANIÉLOU

El jesuita francés Jean Daniélou (1905-1974) fundó en 1942, junto con Henri de Lubac y otros autores, la colección histórica *Sources chrétiennes*, para un renovado descubrimiento de las fuentes cristianas y antiguas medievales. Daniélou fue uno de los teólogos destacados del Vaticano II. Ratzinger lo conoció durante las sesiones del Concilio¹¹². En sus publicaciones encontramos algunas referencias a sus obras. Las más destacadas, según nuestra investigación, están relacionadas con dos temas: la configuración histórica de lo cristiano respecto a las religiones y la relación existente entre cristología y escatología.

4.1. *El cristianismo y las religiones*

La configuración histórica de lo cristiano tuvo su despliegue decisivo en el espacio greco-romano. Según Daniélou las reflexiones hubiesen sido presumiblemente muy diferentes si la fe se hubiera desplegado en el espacio semita y en la India. Ratzinger en *La significación actual de los santos Padres* (1968) afirmaba que «este ejercicio mental permite captar la gran amplitud de las posibilidades cristianas, y alimenta la esperanza de éxito de las tareas misionales; pero, al mismo tiempo, pone también en claro la irreversibilidad de aquella primera respuesta, que ha dado a la palabra su forma histórica»¹¹³.

Ratzinger se apoyó en la obra *Essai sur le mystère de l'Histoire* (1951) de Daniélou¹¹⁴ para explicar la relación entre la religión judeo-cristiana con el resto de religiones, y especialmente las desarrolladas en la India. El teólogo francés entró en controversia con la obra de René Guénon (1886-1951), un gran estudioso de las doctrinas y religiones orientales. A Guénon le correspondía el mérito de haber puesto de relieve y prestigiado el conocimiento simbólico en su modo de ser frente al conocimiento científico. De hecho, toda su obra estaba enteramente determinada por la idea del símbolo.

La religión judeo-cristiana presenta ciertas similitudes con otras religiones, aunque también se encuentran diferencias de fondo muy importantes. Ratzinger analizó estas relaciones en su artículo *La unidad y la pluralidad de las religiones* (1964). Una actitud posible ante las religiones es considerarlas como provisionales y, por tanto, precursoras del cristianismo. Claramente bajo esta actitud está la religión del Antiguo Testamento, pero tampoco se excluye que, en cierto sentido, estén también las demás religiones. Daniélou explicaba que en el relato bíblico del pacto concertado con Noé puede confirmarse la verdad oculta de las religiones míticas: «En el constante «muere y llega a ser» («*Stirb und Werde*») del cosmos se realiza el reinado del verdadero Dios, quien no sólo ha concertado un pacto con Abrahán y con los suyos, sino también con todos los hombres»¹¹⁵.

Ratzinger critica la actitud del hombre moderno ante las religiones. Por un lado, considerar a todas las religiones bajo una especie de ciudadanía religiosa universal es un concepto de religión que se opone ante cualquier idea de misión. Es decir, bajo este planteamiento la diversidad de religiones se suprimiría, siendo todas igualmente válidas. Por otro lado, surge también la propuesta contraria: considerar la unidad de las religiones sin suprimir la diversidad. En este caso la religión aparece como un cosmos de símbolos que, aún difiriendo en lo concreto, todos vendrían a decir lo mismo, con lo que solo

habría que descubrir su profunda unidad de fondo. Sarvapelli Radhakrishnan (1888-1975), presidente de la India entre 1962 y 1967, fue el que mejor expresó esta idea en sus obras sobre la futura religión del espíritu¹¹⁶.

Sin embargo, el camino de la mística de las religiones naturales y el camino de la fe de la religión judeo-cristiana presenta notables diferencias en su estructura. La primera diferencia se encuentra en la relación de Dios con la historia. El camino místico muestra a un Dios pasivo que no interviene en la historia, por lo que tiene un carácter no-histórico. En cambio, la religión judeo-cristiana está relacionada con la historia, donde Dios está activo y realiza un llamamiento al hombre, que tiene un aquí y un ahora en la historia. Por tanto, lo peculiar del cristianismo dentro del camino monoteísta reside en que llevó a cabo el enfoque histórico con pleno rigor.

«Este hecho lo puso de relieve con gran énfasis Jean Daniélou, al acentuar constantemente que el cristianismo es ‘esencialmente fe en un acontecimiento’, mientras que las grandes religiones no cristianas afirman la existencia de un mundo eterno, ‘que se halla en contraposición al mundo del tiempo. El hecho de la irrupción de lo eterno en el tiempo, que le concede consistencia y lo convierte en la historia, es desconocido para esas religiones’»¹¹⁷.

La segunda diferencia destacable se refiere a la acción de Dios: «En oposición a la mística, es Dios quien actúa, y él es quien crea la salvación para el hombre. Esto llegó a conocerlo de nuevo Daniélou con penetrante mirada»¹¹⁸.

Por otra parte, Ratzinger en otros artículos explicó la estrecha relación entre los sacramentos y los símbolos. En su publicación *Sobre el concepto de sacramento* (1979) indicaba que el símbolo es una forma fundamental del entendimiento y conocimiento humano que halló su expresión cristiana en el sacramento. La esencia del sacramento, su validez permanente como modo de acceso a la realidad, se comprende si previamente se entiende qué es el símbolo. Citando a Daniélou, explicaba que un símbolo crea una comunidad entre los individuos, que permite una percepción común de la realidad. De esta forma, la comunidad a través del símbolo puede obtener un acceso a la realidad¹¹⁹.

Pero a diferencia de cómo surgieron los símbolos en las religiones, los sacramentos cristianos tienen un origen muy distinto. El concepto cristiano de *sacramentum* no tuvo su raíz en las religiones, sino que este término traduce la fusión de los conceptos *mysterion* y *typos* a través de la comprensión cris-

tológica de la Escritura, que era propia de san Pablo. Por tanto, el concepto *sacramentum* surgió en la historia a partir de la interpretación tipológica de la Escritura, que está en referencia a Cristo¹²⁰.

El sacramento cristiano, aunque comparte ciertos elementos comunes con los símbolos de las religiones, se distancia de éstas. La diferencia fundamental está en la palabra, que explica el carácter histórico de la fe. En el *Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia. La unidad de estructura y contenido* (1976) señalaba cómo la singularidad del sacramento está en la forma en que se aúnan materia y palabra. Al igual que en las religiones, el signo material expresa la unidad de la creación y la inclusión del cosmos en la religión; se diferencia, en cambio, en que la palabra significa la inserción del cosmos en la historia. De esta forma, «en Israel nunca hubo meros signos cósmicos, por ejemplo una danza cósmica sin palabras o una ofrenda natural muda, al modo de las que presentan muchas de las llamadas religiones naturales»¹²¹. Por tanto, a diferencia de estas religiones, «la relación con Dios no surge simplemente del cosmos y de sus símbolos permanentes, sino de una historia común, en la que Dios reunió a unos hombres y se convirtió en su camino»¹²².

Por otra parte, la fe de Israel –la religión del Antiguo Testamento– se integró en la fe cristiana. Daniélou en su obra *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* (1951) explicó como los Padres de la Iglesia se habían esforzado en cristianizar el Antiguo Testamento. Ratzinger en su artículo *El fundamento teológico de la música sagrada* (1974) declaraba que «la cristianización del Antiguo Testamento no es simplemente una espiritualización; significa también una encarnación»¹²³. Los Padres lucharon contra la concepción meramente espiritual del cristianismo de la gnosis y de Arrio, una concepción que habría transformado la fe concreta en una filosofía de la religión. Fe y creación no pueden disociarse la una de la otra, y menos aún en el centro de la confesión cristiana¹²⁴.

4.2. *Cristología y escatología*

Daniélou en su artículo *Christologie et eschatologie* (1954) propuso reconectar con más fuerza el vínculo entre escatología y cristología. Presentó una corrección católica de la teología histórico-salvífica de Cullmann. Ratzinger valoró positivamente estas aportaciones.

En el artículo *Historia de la salvación, metafísica y teología* (1967) aludió a la controversia surgida en los años cincuenta entre Daniélou y Cullmann respec-

to a la teología histórico-salvífica. Los teólogos protestantes –Cullmann entre ellos– consideraban la teología histórico-salvífica como antítesis de la teología de inspiración metafísica¹²⁵. Cullmann defendía que el *eschaton* cristiano acontece ya dentro de la historia y no solo al final de la misma, por lo que se introdujo una profunda modificación en la esencia misma de lo escatológico. La separación entre el tiempo central y el final acentúa la línea histórico-salvífica y seguirá fluyendo bajo el doble signo del «ya» y del «todavía no». Según Ratzinger lo más importante es «el cambio de concepto de salvación incluido en la diástasis de centro y fin, que Daniélou expresa con los vocablos de τέλος y πέρας. Esta diástasis incluye a su vez, la aporía y la respuesta cristiana»¹²⁶. La salvación cristiana desde la perspectiva mundana no ha cambiado nada, pero la perplejidad de la fe de la respuesta cristiana lleva al hombre hacia su verdadera autenticidad.

En el manual de *Escatología* (1977) especificó más las ideas anteriores de Daniélou. Señalaba que en la Sagrada Escritura pueden apreciarse dos líneas referentes a los signos del retorno de Cristo: rechazo y aceptación. La primera línea contempla el retorno de Cristo como incompatible con el tiempo de la historia. La forma de correspondencia del hombre no es hacer filosofía o teología de la historia, sino estar alerta. En cambio, a esta línea se contraponen una corriente tradicional bastante fuerte que habla de signos que denotan el retorno de Cristo. En esta contraposición Daniélou comprobó la supervivencia de dos líneas distintas de la esperanza del Antiguo Testamento: por un lado, la espera de un mesías humano; y, por otro, el cambio radical en la historia por una intervención divina.

«Únicamente el misterio humano y divino de Jesucristo, tal y como lo definió el concilio de Calcedonia, es el que permite entender la íntima unidad de ambas líneas y la razón específica de cada una de ellas: en Jesucristo obra Dios como Dios de un modo inmediatamente divino, y en él actúa Dios como hombre en una mediación histórica»¹²⁷.

Por esta razón, Cristo es al mismo tiempo τέλος y πέρας de la historia. «Lo que se quiere decir es que Cristo es la plenitud (*telos*) de todo lo real, plenitud incompatible con el curso temporal del mundo y la historia, representando, con todo, igualmente el final (*peras*) cronológico de este tiempo»¹²⁸. La venida de Cristo es una acción exclusiva de Dios, en la que no pueden establecerse correspondencias históricas. Al mismo tiempo, esta venida representa una liberación del hombre, que no se da gracias al hombre pero tampoco será sin su

contribución, por lo que no se puede calcular cuando llegará esta liberación, aunque permite ver signos de ellas. Ratzinger subraya, respecto a la propuesta de Daniélou, que «habrá que suscribir este modo de pensar, en el que, al mismo tiempo, se manifiesta la unidad íntima entre cristología y escatología»¹²⁹.

5. YVES-MARIE CONGAR

El fraile dominico Yves-Marie Congar (1904-1995), creado cardenal en 1994 por san Juan Pablo II, fue otro de los teólogos notables del Vaticano II. Entre sus méritos destacan la fundación de la colección eclesiológica *Unam sanctam* y sus diversos encuentros ecuménicos con teólogos ortodoxos.

Ratzinger conoció personalmente a Congar durante las sesiones del Concilio. El teólogo francés en su *Diario del Concilio* manifestó en varias ocasiones el aprecio que tenía hacia Ratzinger¹³⁰. Ambos participaron en la fundación de la revista *Concilium*. Congar, según nuestro teólogo, es uno de los grandes maestros de esta publicación junto a Karl Rahner (1904-1984), Edward Schillebeekx (1914-2009) y Hans Küng (1928-), aunque no había tanta unión entre todos ellos, tal y como muchos creían¹³¹. Además, Congar y Ratzinger coincidieron como miembros de la Comisión Teológica Internacional.

«Congar, conforme a su espíritu conciliador, intentó siempre mediar entre posiciones contrarias y con su paciente apertura desarrolló seguramente una importante misión. Era un hombre extraordinariamente diligente y dotado de una disciplina de trabajo que no frenó ni siquiera la enfermedad»¹³².

La eclesiología de comunión y el ecumenismo son dos temas en los que Ratzinger, según nuestro estudio, cita con cierta frecuencia las publicaciones del teólogo francés.

5.1. La eclesiología de comunión

En 1957, antes del Concilio Vaticano II, Ratzinger publicó una reseña de la traducción alemana de *Jalons pour une théologie du laïc* (1953) de Congar. Destacaba dos aspectos: la distinción básica de la estructura y la vida; la comprensión de Cristo como alfa y omega de la historia humana¹³³. Estos aspectos los encontramos en algunos artículos que Ratzinger publicó durante el Concilio.

En el artículo *Sobre la teología del Concilio (1961)* explicó el significado de la infalibilidad de la Iglesia basándose en la distinción entre estructura y vida propuesta por el dominico francés. La palabra divina pertenece a la esencia de la Iglesia, pero se realiza en diferentes grados. La infalibilidad que posee la Iglesia como conjunto la realiza de dos maneras: enseñando y escuchando. Esta distinción de Congar permitió comprender más profundamente las dos formas de la existencia eclesial.

«La Iglesia designa, por un lado, una «institución» que precede al individuo y, por el otro, a una comunidad compuesta por individuos. Significa, por una parte, el conjunto de los medios para la comunión de vida con Dios y, por otra, esa misma comunión»¹³⁴.

Es decir, la Iglesia, por un lado, actualiza el poder salvífico de Cristo como ordenamiento y como estructura; pero, por otro lado, la Iglesia es también participación en la vida de Cristo, comunión de vida con él, que no es posible sin aquella vida que es ordenada por la estructura. Por tanto, «la infalibilidad no se realiza en la Iglesia solamente en el grupo de los jerarcas, sino en la mutualidad de estructura y vida, de fe y doctrinas»¹³⁵. La enseñanza vive de la fe y la fe vive de la enseñanza, no pueden existir la una sin la otra. De este modo, la infalibilidad de la fe es una característica de la Iglesia universal, de la que participan también los laicos.

Sin embargo, el concepto *sobornost*, desarrollado por el teólogo ortodoxo Aleksey Khomyakov (1804-1860), concebía que el portador de la infalibilidad no era la autoridad jerárquica, sino toda la comunidad misma. A diferencia de la Iglesia católica, los concilios no obtendrían su validez a partir de la jerarquía, sino de la fe del pueblo eclesial. Aún así, Ratzinger señala que dentro de esta concepción se encuentra contenido un núcleo de verdad:

«La autoridad eclesial está en el contexto de toda la Iglesia viva, que como conjunto es el cuerpo de Cristo, lugar en que su Espíritu da testimonio de sí mismo (1 Cor 12). Esa autoridad tiene su lugar en el seno de un organismo pneumático, no frente a él»¹³⁶.

En este sentido los «laicos» no son meros receptores de la palabra, sino que son también sus portadores activos; del mismo modo, los anunciadores de la palabra solo pueden ser maestros en la medida que son discípulos y receptores. La misión del laico –especificaba en *Iglesia. Sistemática (1961)*– ha de comprenderse a partir de la comunión de los santos, y «no partiendo de

una competencia con el ministerio y tampoco solo a través de una participación en las tareas del ministerio; se encuentra en el orden de la «vida», de los imperativos concretos, que no se pueden derivar de la ‘estructura’»¹³⁷. En la autorrealización de la Iglesia no solo es esencial el servicio del ministerio, sino también la vida cristiana. El laico no se distingue por cualquier servicio de tipo secundario, «sino porque lleva al interior del mundo el misterio de Cristo, el signo de salvación de la Iglesia y lo hace presente en obediencia ante la llamada de Dios, en situaciones siempre nuevas»¹³⁸.

Además de redefinir la posición eclesial del laico, Ratzinger aludió a otra idea presente en *Jalons pour une théologie du laïcat*: reconocer en la Iglesia el elemento esencial de las relaciones transversales. Al comienzo del Concilio se había puesto de manifiesto cómo este elemento se había perdido en la práctica de la Iglesia. En la conferencia titulada *El primer período de sesiones del Concilio Vaticano II. Una mirada retrospectiva* (1963), nuestro teólogo explicaba cómo de la necesidad del momento surgió algo nuevo y necesario:

«Aquella catolicidad horizontal de las relaciones transversales entre los que se denominan católicos que Yves Congar ha destacado como un elemento esencial necesario junto a la línea vertical de la unión común con el centro»¹³⁹.

El empeño de Congar por recuperar el elemento esencial de las relaciones transversales lo explicó Ratzinger en su artículo *Fraternidad* (1964). El dominico francés había destacado que el catolicismo se concebía «ante todo como unión con la jerarquía, y especialmente con el Papa, mientras que en tiempos anteriores se consideraba también como unión de unas iglesias con otras, y de las comunidades entre sí»¹⁴⁰. Proponía, por tanto, reconocer esta unión horizontal entre las Iglesias, como elemento esencial de la catolicidad; y además, realizarlo y promoverlo por encima de las fronteras nacionales. En consecuencia, surgiría la responsabilidad fraterna que cada Iglesia debería sentir en relación con las otras, como parte de una única Iglesia.

El reconocimiento de las relaciones transversales, explicaba en la conferencia *El Concilio en camino. Mirada retrospectiva al segundo período de sesiones del Concilio Vaticano II* (1964), condujo «a una búsqueda de formas prácticas de realización de la ‘colegialidad’, es decir, del servicio común de todos los obispos, cuyos rasgos se intentaron elaborar en el debate del esquema ‘Sobre los obispos y el gobierno diocesano’»¹⁴¹. Ratzinger incidía en la responsabilidad fraterna de cada Iglesia en su artículo *Implicaciones sobre la colegialidad de los obispos* (1965). Las diócesis y las comunidades no pueden ser egoístas, preocupán-

dose solo de sí mismas y abandonando a los demás, «al contrario, hay entonces una responsabilidad común de todos sobre todos. Ser católico significa estar en conexiones transversales»¹⁴².

Finalizado el Concilio, Ratzinger publicó *La colegialidad episcopal según la doctrina del concilio Vaticano II* (1966), donde se apoyó en el ensayo *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et sécutiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIV* (1961) de Congar. El teólogo francés argumentaba cómo la teología medieval había rechazado el carácter sacramental de la consagración episcopal. Esta separación entre sacramento y oficio episcopal influyó en el derecho de la Iglesia latina del segundo milenio, modificando con ello la postura que había sido mantenida durante los primeros mil años. Ratzinger señalaba que dicha separación «fue, finalmente, un elemento determinante en el desenvolvimiento de la relación entre papa y obispos, que, a la larga, amenazó con ahogar la idea de colegialidad de la era de los Padres»¹⁴³.

Además, en este mismo artículo, citó la publicación *De la communio des Églises á une ecclésiologie de l'Église universelle* (1962) de Congar, con el objetivo de explicar la nueva luz aportada por el Concilio a la esencia de la unidad eclesial: *communio-collegium-caput-membra*. Según Ratzinger el verdadero eje de la unidad es «la comunión en su pleno sentido eclesial como sociedad en el cuerpo y por el cuerpo del Señor, que ha de realizarse como *communio hierarchica*, en la forma obligatoria de la comunión jerárquicamente ordenada de la Iglesia»¹⁴⁴.

5.2. *Ecumenismo: la pertenencia a la Iglesia*

El interés del dominico francés por el ecumenismo se refleja en una anécdota personal que Ratzinger trajo a colación en su artículo *Ecumenismo a nivel local* (1973). Congar narraba en sus relatos autobiográficos cómo tras la destrucción de la Iglesia católica de su ciudad en 1914, durante la primera guerra mundial, los católicos se vieron forzados a juntarse con los protestantes, superando el viejo hábito de vivir juntos pero de espaldas¹⁴⁵.

El teólogo francés investigó la pertenencia a la Iglesia en su ensayo *Eclesia ab Abel* (1952), que recorría la historia de esta doctrina patristica desde los inicios hasta la actualidad¹⁴⁶. Ratzinger expuso la idea fundamental de esta doctrina en algunos artículos. Así, por ejemplo, en *El concepto de Iglesia y el problema de pertenencia a la misma* (1963), señalaba que en los Padres de la Iglesia, y en especial en san Agustín, la expresión *eclesia ab Abel* estaba en

armonía con la escatología. Es decir, «no es posible encerrar en los límites de la Iglesia visible el misterio oculto del obrar espiritual de Cristo»¹⁴⁷. En el artículo *El ministerio espiritual y la unidad de la Iglesia* (1963), indicó que «como dijo alguna vez acertadamente Congar, sería necio y equivocado identificar sin más ni más la actividad del Espíritu Santo con el funcionamiento del aparato eclesiástico»¹⁴⁸. Es decir, esta doctrina subraya que la unidad de la Iglesia está todavía en camino, y que solo se cumplirá en el *eskhaton*. En este sentido, los católicos se sienten unidos a sus «hermanos cristianos separados» en una única esperanza: el reino de Dios, cuando Dios sea todo en todo.

Por otra parte, Ratzinger publicó en 1964 una recensión de la traducción alemana de la obra de Congar sobre el axioma patrístico «*extra Ecclesiam nulla salus*»¹⁴⁹. Sus ideas las podemos encontrar en el artículo *Fuera de la Iglesia no hay salvación* (1965). Desarrolló un breve repaso histórico de este axioma, analizando el aspecto subjetivo (*votum ecclesiae*) y el aspecto objetivo del estado actual de la cuestión. El Nuevo Testamento responde de dos formas a la actitud que el sujeto debe tener para ser cristiano. La primera forma es: la caridad basta. Basándose en Congar explicaba que «el «sacramento del hermano» aparece aquí como el único camino suficiente de salvación, el prójimo como la «incógnita de Dios», en que se decide el destino de cada uno»¹⁵⁰. La segunda forma es: la fe basta. En resumen, estas dos respuestas del Nuevo Testamento, aparentemente antitéticas, forman una unidad que «expresan una actitud de salir de sí mismo, en que el hombre comienza a dejar a las espaldas su egoísmo y avanza en dirección al otro»¹⁵¹.

6. KARL RAHNER

El jesuita alemán Karl Rahner (1904-1984) es uno de los teólogos que más repercusión ha ejercido en la teología de la segunda mitad del siglo XX. Tuvo una participación destacada en el Concilio Vaticano II; llevó adelante varios proyectos de cierta entidad: *Lexikon für Theologie und Kirche* (1957-1965), *Sacramentum Mundi* (1967-1969) y *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964-1969); fue uno de los cofundadores de la revista internacional *Concilium*. Tras el Vaticano II planteó algunas teorías, que suscitaron ciertas críticas. La síntesis de su antropología transcendental la desarrolló en una lecciones que publicó con el título de *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976)¹⁵².

Joseph Ratzinger conoció personalmente a Karl Rahner en la Pascua de 1956, gracias a una reunión de profesores de dogmática convocada por Mi-

chael Schmaus (1897-1993). Rahner en aquel año publicó la nueva edición de *Lexikon für Theologie und Kirche*, en la cual Ratzinger colaboró con varios artículos¹⁵³. Ambos fueron designados peritos conciliares y trabajaron conjuntamente en la redacción de algunos esquemas¹⁵⁴. Ratzinger recuerda que «a pesar de estar de acuerdo en muchos puntos y en múltiples aspiraciones, vivíamos desde el punto de vista teológico en dos planetas diferentes»¹⁵⁵. Acabado el Concilio, ambos participaron en la fundación de la revista *Concilium*. Sin embargo, Ratzinger abandonó esta revista cuando comprobó que se había producido un viraje en el planteamiento inicial respecto a los textos del Vaticano II. Ante una pregunta de Vittorio Messori sobre este tema respondió: «No soy yo el que ha cambiado, han cambiado ellos»¹⁵⁶. De hecho, Rahner abandonó la Comisión Teológica Internacional porque «no estaba dispuesta a adherirse mayoritariamente a las tesis radicales»¹⁵⁷.

Las referencias al pensamiento de Rahner en las publicaciones de Ratzinger son muy abundantes. Las primeras alusiones las encontramos ya en sus dos tesis académicas¹⁵⁸. Destacó los escritos de Rahner relacionados con la crítica a la Iglesia en sus publicaciones durante el Concilio Vaticano II. Después del Concilio, centró su atención en algunas teorías problemáticas propuestas por el jesuita alemán. También realizó una extensa recensión sobre su obra síntesis: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976).

En nuestra investigación nos centraremos en cuatro temas. En primer lugar, analizaremos las publicaciones de Ratzinger antes y después del Vaticano II en las que cita a Rahner, con el objetivo de comprobar la postura de nuestro teólogo ante las diferentes propuestas postconciliares del jesuita alemán. En segundo lugar, mostraremos cuál es la visión de Ratzinger ante la tesis rahneriana de los cristianos anónimos. A continuación, haremos lo mismo con la propuesta escatológica de este autor. Finalmente, describiremos las principales ideas que expuso en la recensión anteriormente citada.

6.1. *El Concilio Vaticano II y el postconcilio*

En este apartado pretendemos mostrar la postura que adoptó nuestro teólogo ante las propuestas de Karl Rahner antes y después del Vaticano II. Rahner publicó una serie de escritos que tenían como tema de fondo la crítica a algunos aspectos de la Iglesia: *Kirche der Sünder* (1948), *Gefahren im heutigen Katholizismus* (1950), *Das freie Wort in der Kirche* (1953). En las publicaciones de Ratzinger en torno al Vaticano II encontramos algunas referencias a estas obras.

En la víspera del Concilio, en el artículo *Franqueza y Obediencia. Relación del cristiano con su Iglesia* (1962), Ratzinger destacaba cómo en aquellos años se daban dos posturas excluyentes en la actitud del cristiano ante la Iglesia. Por un lado, hablar de la Iglesia en un tono que no fuese de crítica se entendía como un signo de oscurantismo y reacción peligrosa. Aunque, por otro lado, existía una incompreensión referida al ministerio eclesiástico, que hacía difícil distinguir lo esencial de lo secundario, puesto que todo lo declarado u ordenado por la autoridad eclesial se ponía bajo la misma coraza de intangibilidad. Ratzinger, aludiendo a los trabajos de Rahner, afirmaba en la introducción de este artículo:

«El que en esta situación trata de proceder cautamente y se esfuerza por averiguar tanto el derecho como el límite de la crítica, en cuanto actitud que debe ser parte pero no puede ocuparlo todo, ese tal se sitúa como quien está sentado ‘entre dos sillas’ y es mirado por ambos lados con desconfianza y malestar»¹⁵⁹.

Siguiendo sus propias reflexiones, Ratzinger analizó el fundamento de la santidad y pecado en la Iglesia, desde los testimonios de la Escritura y la Tradición. Después se preguntó si la actitud del cristiano ante la Iglesia debería ser de crítica (por amor a la pureza de la Iglesia), de obediencia callada (por razón de su misión divina) o de otro tipo. Daba la siguiente respuesta: «El cristiano amará a la Iglesia; todo lo demás se sigue de la lógica del amor»¹⁶⁰. Finalmente, intentó sintetizar en tres puntos cómo debería ser la actitud del cristiano entre la libertad del testimonio y la obediencia de la aceptación, aunque renunció al planteamiento de cuestiones prácticas concretas sobre el modo de ejercer la «palabra libre en la Iglesia», tal y como había expuesto Rahner en su obra.

Las consecuencias prácticas de la actitud crítica del cristiano ante la Iglesia las expuso en otro artículo: *¿Crítica a la Iglesia? Observaciones dogmáticas: Iglesia de los santos – Iglesia de los pecadores* (1962), que podemos considerar una continuación de la publicación anterior. En primer lugar, analizó el límite y la justificación de la nueva actitud espiritual del cristiano ante la Iglesia, surgida como fruto del espíritu de los tiempos tras la hecatombe de la segunda guerra mundial. Después, señaló que la crítica está limitada por cuanto la Iglesia es santa, pero también está justificada por ser Iglesia de los pecadores: quien quiera criticar a la Iglesia no puede hacerlo sin criticarse a sí mismo.

«No existe la crítica a la Iglesia como tal, sino solamente la crítica a personas o instituciones de la Iglesia, y esa crítica caerá en el peligro de resultar poco seria siempre que no incluya una autocrítica despierta, dado que nosotros mismos, cada uno a su modo, somos un trozo de la ‘debilidad’ de la Iglesia»¹⁶¹.

A continuación, tras exponer los dos límites necesarios en la crítica señalaba que su sentido estribaba solamente en ordenar el elemento profético en la Iglesia, en el que la ley de la verdad está tan vigente como la del amor. No hay ninguna regla matemática absoluta. En relación con este asunto le daba la razón a Rahner, cuando éste indicaba «que la Iglesia necesita algo así como una opinión pública y que siempre debe haber también ‘libertad de palabra en la Iglesia’»¹⁶².

La Iglesia vive del clima del espíritu de libertad ganado por Cristo y, por este motivo, necesita continuamente la aportación responsable de todos sus miembros. Ellos critican porque quieren construir, pero al mismo tiempo deben tener claros los límites de su propia tarea. De esta forma, la tarea del laico no debería ser la de criticar los campos propiamente teológicos, sino que más bien su reflexión crítica debería ayudar en los diversos planos de la referencia de la Iglesia al mundo.

«Ahí puede y debe ayudar a completar la información de los organismos eclesiásticos, a menudo insuficiente, aportando su pensamiento y su crítica en los campos que le competan, y así desempeñar con la crítica una tarea positiva real en la Iglesia, también cuando al principio no sea entendida sin más por sus ministros»¹⁶³.

Por otra parte, aludió a ciertas declaraciones de Rahner tras la conclusión del Concilio. En el epílogo de su artículo *El Concilio en camino. Mirada retrospectiva al segundo período de sesiones del concilio Vaticano II (1964)*, señalaba que la segunda fase del Concilio no había sido tan optimista como la primera. Aunque, todos habían tomado conciencia de que el Concilio representaba al mismo tiempo una llamada y una exigencia a la cristiandad. Ratzinger expresó un pensamiento que había destacado con gran énfasis Karl Rahner en una conferencia de prensa en 1963:

«Ningún concilio, por grande que sea su impulso, puede operar por sí solo la renovación de la cristiandad. Es un impulso que indica, más allá de sí mismo, hacia el día a día del servicio cotidiano. No acaba sino en la fe, la esperanza y el amor cotidiano de cada uno de nosotros»¹⁶⁴.

Finalizado el Concilio Vaticano II, contó una anécdota referida a Rahner. El jesuita alemán fue presentado en varias ocasiones como uno de los arquitectos al Concilio. A lo que respondía con cierto enfado que el Concilio no era asunto de personas individuales, sino que confluyeron muchas fuentes, por lo que no se puede tolerar atribuir los textos a un solo autor¹⁶⁵.

Sin embargo, la situación postconciliar fue contemplada por Ratzinger y Rahner desde un punto de vista distinto, tal y como podemos comprobar en los artículos de nuestro teólogo. El pretendido diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno se encontró con la revolución cultural del 68. Tras esta conmoción surgieron dos modelos contrapuestos del dominio de la realidad: neopositivista y neomarxista. Ratzinger explicó en su artículo *El postconcilio y la Iglesia* (1973) la influencia de los sentimientos de la nueva generación respecto a la teología y a la fe: «El nuevo movimiento significa un adiós a la historia y un adiós a la metafísica»¹⁶⁶.

La historia fue considerada como un obstáculo, es decir, el pasado que cierra el porvenir. Los textos del Vaticano II cayeron pronto en el olvido: primero con la utopía de un Vaticano III y después con los sínodos, «que hacen valer en todo caso el «espíritu», pero nunca los textos del Vaticano II; y aquí se entiende por «espíritu» la orientación al futuro en cuanto campo de ilimitadas posibilidades»¹⁶⁷.

El adiós a la historia conllevaba también el adiós al ser del hombre (la metafísica). Por tanto, todo ello derivó en que la escatología, la esperanza en el mundo venidero, ya no estaba dentro de la teología de la creación, sino que pasaba a ocupar su lugar. El hombre es ahora el encargado de crear el mundo venidero; es el creador escatológico, al que no le precede ningún logos, sino que le sigue: al principio ya no se encuentra la «palabra», sino la «acción». Ante estas ideologías, Ratzinger declaraba que era decisivo encontrar una protección espiritual:

«No solo contra una interpretación contra-histórico-utópica del concilio, sino también contra una comprensión exclusivamente creativa en la unidad viva con la verdadera tradición»¹⁶⁸.

A principios de los años setenta surgieron tres corrientes en la teología: el progresismo postconciliar, cuyo punto de partida estaba en el tomismo re-interpretado por Rahner; la vuelta a la teología y filosofía escolásticas; y, por último, la teología y espiritualidad edificadas esencialmente sobre la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y la gran herencia litúrgica. En esta última corriente podemos encuadrar a Ratzinger, junto con otros autores como Hans Urs von Balthasar y Henri de Lubac.

A continuación, exponemos una serie de artículos en los que nuestro teólogo criticó algunas propuestas rahnerianas formuladas tras el Concilio: el concepto de democracia y libertad, el sínodo nacional de obispos, y la música utilitaria en la liturgia.

En el artículo *¿Democratización en la Iglesia?* (1970) criticó el concepto indiferenciado de democracia que Rahner había expuesto en el artículo *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche* (1970)¹⁶⁹. Ratzinger afirma que «según esta concepción, libertad equivale a una independencia absoluta del yo que no está sujeto a ninguna limitación social; la institución como tal es englobada bajo el mismo concepto de manipulación»¹⁷⁰. Es decir, toda normatividad impuesta desde fuera –derecho e institución– sería concebida como una forma de manipulación. Llevando esta idea al extremo, la democracia más perfecta que garantizaría el fin de la manipulación sería la ausencia de gobierno: la anarquía. Los «demócratas radicales» presuponían al hombre sin referencia a ninguna autoridad y a la vez presentaban una definición del hombre que era una contradicción en sí misma. Ante estos planteamientos, indicaba que sería necesaria una confrontación con la imagen del hombre y del mundo de esta doctrina redentora, aunque debería quedar claro lo siguiente:

«No es posible sacar de aquí conclusiones válidas sobre la Iglesia, tal como lo ha intentado Rahner refiriéndose al objeto en sí. Aún cuando la crítica del presente y el programa de una especie de futuro escatológico contengan analogías con ciertas realidades de la fe cristiana, que no han de ser menospreciadas, sin embargo, no puede encontrarse ahí el punto de referencia para una discusión válida sobre la democratización en la Iglesia»¹⁷¹.

En esta misma línea, se opuso también a una petición de Rahner, que poco a poco se iba abriendo paso. El teólogo jesuita proponía la creación de un sínodo nacional constituido por obispos, sacerdotes y laicos como órgano supremo de cada Iglesia nacional, al cual estarían sometidos los obispos.

«[Esta idea] es tan extraña al Nuevo Testamento como a la tradición de la Iglesia universal, y esto no es para la Iglesia, que se basa en la tradición, tan indiferente como pudiera serlo para el desarrollo de la constitución del estado»¹⁷².

Algunos años más tarde, en el artículo *Sobre la estructura y los cometidos del sínodo de los obispos* (1985), volvía a destacar que Rahner se había equivocado «al intentar definir al obispo partiendo de un colegio concebido como instancia central»¹⁷³. El sentido eclesiológico del Colegio, como se había expuesto en el Vaticano II, no pretendía formar un gobierno central en la Iglesia, sino todo lo contrario. Todos los obispos participan en la Iglesia universal, no porque estén representados en un órgano central, sino porque son pastores que guían

a su Iglesia particular. Por tanto, la importancia del obispo no proviene de su representación en el gobierno central.

«Si se pusiera en práctica semejante idea para superar el centralismo papal, se introduciría entonces un centralismo nuevo y opresivo que haría desaparecer la esencia auténtica de la Iglesia y la sometería a la lógica de las teorías modernas del Estado»¹⁷⁴.

Por otra parte, en unas declaraciones a la revista *Communio*, que fueron publicadas con el título *Lutero y la unidad de las naciones* (1983), criticó el proyecto ecuménico de reunificación propuesto por Karl Rahner y Heinrich Fries (1911-1998). Afirmaba que «la «escalada» hacia la unidad, recientemente sugerida por H. Fries y Karl Rahner con su tesis, no conduce a meta alguna»¹⁷⁵. Es más, sería una acción irresponsable acometer tal propuesta, que saltaba por encima de la cuestión de la verdad mediante una cierta operación eclesial¹⁷⁶.

Los comentarios de Ratzinger al plan Fries-Rahner suscitaron muchas críticas, especialmente de teólogos católicos. El teólogo evangélico Eiler Herms, en cambio, dio una prudente aprobación. La aportación de este teólogo podría ayudar al verdadero diálogo ecuménico, ya que trasladó la cuestión de la verdad y la pretensión de verdad de la fe al centro de la reflexión teológica¹⁷⁷. Ratzinger compartía algunas de las tesis con las que Herms desmontó el proyecto Fries-Rahner. Entre ellas, destacaba el tratamiento demasiado ligero con el que Rahner formulaba la disponibilidad a la jerarquía: «El ministerio jerárquico no se corresponde siquiera con una instancia democrática, en la que los individuos delegan su voluntad en representantes y aceptan que la voluntad de la mayoría tenga carácter de ley»¹⁷⁸. Tras describir las principales tesis del teólogo evangélico contra este proyecto, Ratzinger afirmaba que «la unidad que proponen Fries-Rahner carece de contenido; ninguna autoridad tiene derecho a exigir ese tipo de obediencia»¹⁷⁹.

En último lugar, abordamos uno de los temas debatidos en los años del postconcilio: la música en la liturgia. Karl Rahner y Herbert Vorgrimler (1924-2014) publicaron conjuntamente *Kleines Konzilskompendium* (1967), una edición de los textos del Concilio Vaticano II, que tuvo una amplia difusión en Alemania¹⁸⁰. Ratzinger en *El fundamento teológico de la música sagrada* (1974) mostraba su sorpresa ante un breve comentario de estos autores situado en el capítulo de la Constitución sobre la Liturgia: «Lo que según Rahner y Vorgrimler pertenece normalmente a la liturgia es, por tanto, no «la música sagrada

propiaamente dicha», sino la ‘llamada música utilitaria’»¹⁸¹. Sin embargo, el texto conciliar considera que la música es parte integrante de la acción litúrgica y además pide que se conserve e incremente el gran patrimonio de la música sagrada.

«Si se confronta ahora el texto conciliar mismo con el comentario de Rahner y Vorgrimler, se reconoce entre los dos una relación que, más allá de este caso particular, puede ser calificada de emblemática por la diferencia entre lo característico de los textos conciliares y el modo en que han sido recibidos por la Iglesia posconciliar»¹⁸².

En este debate se advierte la tensión entre la exigencia del arte y la simplicidad de la liturgia. En la búsqueda del consenso entre especialistas y pastores de almas, estos autores han leído el texto conciliar buscando la receta más cómoda: «música utilitaria para la liturgia, mientras que la «música sagrada propiaamente dicha» se puede llevar a cabo en otro lugar pues ya no se adapta a la liturgia»¹⁸³.

Ratzinger declara que el sometimiento de la Iglesia a lo exclusivamente útil, tal y como se ha dado en la liturgia postconciliar, no ha clarificado el problema, sino que ha creado una situación donde se plantean nuevas preguntas. Rahner y Vorgrimler mantenían que la liturgia debía ser simple para ser accesible a todos y particularmente a la gente sencilla. Sin embargo, la experiencia de los últimos años ha mostrado lo contrario:

«El repliegue sobre lo utilitario no ha producido una liturgia más abierta, sino solamente más pobre. La necesaria simplicidad no se puede realizar mediante un empobrecimiento»¹⁸⁴.

6.2. *La teoría de los «cristianos anónimos»*

Karl Rahner acuñó el término «cristiano anónimo» en el estudio *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen* (1961), publicado en *Schriften zur Theologie V* (1962). Ratzinger en *Fe, verdad y Tolerancia* (2003) explicó que este concepto rahneriano tomado «como palabra clave para designar su respuesta al desafío de las religiones, se convirtió más tarde en el punto de partida de controversias que fueron a veces muy vivas»¹⁸⁵.

Aunque no estaba de acuerdo con esta tesis, participó en el homenaje del sesenta aniversario de Rahner con el artículo *La unidad y la pluralidad de las re-*

ligiones. El lugar de la fe cristiana en la historia de las religiones (1964). No rebatió la postura de este autor, sino que fue más allá de esta teoría, enfocándola como un diálogo con las religiones. La tesis de Rahner se limitaba a la salvación de los no cristianos, como único planteamiento propio del cristiano ante las diversas religiones. Pero además, esta propuesta conllevaba una segunda actitud: «Ante la cuestión de la salvación, parecía que la distinción entre las diversas religiones era en definitiva irrelevante»¹⁸⁶.

Estos presupuestos de Rahner fueron determinantes para todo el debate posterior, ya que se encuentran en la base de las tres posturas fundamentales de la teología de las religiones: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. Estas tres posiciones se han considerado como las únicas posibles. De hecho, en los manuales se suele atribuir la posición exclusivista a Karl Barth, la inclusivista a Rahner y la pluralista a John Hick (1922-2012) y Paul Knitter (1939-). Sin embargo, Ratzinger no comparte ninguna de estas tres posiciones, porque esta clasificación «se basa en una precipitada identificación de la problemática de las religiones con la cuestión de la salvación y en una visión indiferenciada de las religiones como tales»¹⁸⁷.

Por otro lado, en el artículo *Salvación e historia* (1970) criticó más abiertamente la tesis de «cristianos anónimos». En este ensayo analizó la dificultad por la que atravesaba la teología católica para dar una respuesta correcta a la unidad entre la historia y la naturaleza. Desde esta perspectiva, consideraba que uno de los enfoques más eficaces y penetrantes era el trabajo de Rahner, que «ya en una de sus primeras obras, *Oyente de la palabra*, se ocupa de este tema, que amplió más tarde mediante la introducción del concepto de ‘cristiano anónimo’»¹⁸⁸.

El punto de partida de Rahner era el siguiente problema: «La diferencia entre el particularismo de la historia cristiana y su pretensión de afectar a la esencia total del hombre»¹⁸⁹. Ratzinger tras resumir en grandes rasgos los pasos principales de la propuesta rahneriana, afirmaba que «en él parecen reconciliarse lo especial y lo universal, la historia y la naturaleza: coinciden perfectamente la peculiaridad del cristianismo y la universalidad de la naturaleza humana, puesto que se está en lo general, pero también en lo singular»¹⁹⁰.

Aún así, Ratzinger se preguntaba si verdaderamente estas deducciones conceptuales daban una respuesta correcta a la unidad entre naturaleza e historia defendida en el cristianismo. De hecho, se cuestionaba si no era superfluo un cristianismo que solo es lo universal reflexionado. El verdadero problema radica en la fórmula espiritual que se deriva de este esbozo conceptual, pues «esta mezcla de general y particular, de naturaleza e historia, de ser cristiano y

ser humano «tal como es», desemboca en una autoafirmación del hombre»¹⁹¹. Esta transposición espiritual de la deducción trascendental de Rahner era «una disolución de lo especial en lo general que contradice la novedad de lo cristiano y que rebaja la liberación cristiana a una autoliberación»¹⁹². Liberarse de la carga del particularismo cristiano no va muy lejos ni para el pensador ni para el cristiano, ya que supone exponerse hacia el vacío del ser humano. Por ello, concluye que la propuesta de Rahner de aceptar al ser humano «en su incondicionalidad última» no es redención, sino condenación. Las teologías de inspiración marxista parten de esta deducción trascendental de Rahner:

«La insuficiencia de la fórmula espiritual en la que se concreta la teología de la historia de Rahner explica la rápida transformación –al principio para mí inesperada– de esta deducción trascendental en las teologías de inspiración marxista desarrolladas en la generación posterior a Rahner»¹⁹³.

En resumen, la línea deductiva de Rahner condujo a una falsa fórmula existencial. Ratzinger opina que Rahner ha pretendido demasiado con su síntesis, ya que ha buscado una fórmula filosófica y teológica universal con la que pretendía deducir toda la realidad. «Pero no nos es posible conseguir una fórmula universal, ni siquiera a través de la revelación. Se opone a ello, simple y lisamente, el misterio de la libertad»¹⁹⁴. El teólogo jesuita cometió el mismo error que Hegel, al querer llegar a una fórmula espiritual universal. Frente a esta síntesis cerrada, Ratzinger valora positivamente la síntesis abierta que Hans Urs von Balthasar expuso en su teología de la historia: el hombre solo puede barruntar en lo fragmentario, en lo positivo y en lo particular.

«En una palabra, creo que el núcleo del problema de la síntesis de Rahner está en su intelección de la libertad (...) En el planteamiento básico, ha asumido grandes dosis del concepto de libertad de la filosofía idealista, un concepto de libertad que, en realidad, solo se adapta al Espíritu absoluto –a Dios– pero no al hombre»¹⁹⁵.

En conclusión, Ratzinger indica que la síntesis de Rahner conlleva una filosofía de la necesidad. En cambio, la propia esencia de la libertad implica la renuncia a un sistema cerrado:

«Una síntesis adecuada a la tensión espiritual de lo cristiano debe ser, en consecuencia, una síntesis abierta, que renuncia a una lógica concluyente, abarcadora de la totalidad»¹⁹⁶.

El pensamiento nuclear de una filosofía y teología de la historia cristiana debe ser la libertad real. La persona de Jesucristo es la expresión central de esta libertad, figura central de la historia. El hombre no encuentra la salvación en permanecer en sí mismo, sino que debe salir de sí mismo. Por este motivo propone una filosofía de la libertad y del amor, que al mismo tiempo sea filosofía de la conversión, de salir de sí, de la transformación, «y es con ello también filosofía de la comunidad y de la historia, de una historia verdaderamente libre»¹⁹⁷.

6.3. *Escatología: el alma en la muerte*

Ratzinger en su manual de *Escatología* (1977) analizó la propuesta del alma en la muerte de Rahner. En la cuestión sobre la corporeidad de la resurrección señalaba que el punto de partida de la doctrina de Rahner era la tesis *anima unica forma corporis* de santo Tomás de Aquino.

Rahner en *Zur Theologie des Todes* (1958) aportó un aspecto nuevo a la tesis del Aquinate: el alma en la muerte no se hace a-cósmica, sino universalmente cósmica. Esto significa que al alma «le sigue siendo esencial la relación con el mundo material, aunque ya no sea en cuanto que informa como entelequia a un organismo, pero sí en base a la relación con este mundo como tal y en su totalidad»¹⁹⁸.

Ratzinger valoró positivamente que la aportación de Rahner tuviera como punto de partida la tesis de santo Tomás de Aquino, pero criticó su relación con las ideas fisicistas de Teilhard de Chardin (1881-1955). Rahner explicaba que las expresiones «último día», «fin del mundo» y «resurrección en la carne» interpretaban la llegada a su fin del proceso del devenir del cosmos. Un proceso que solo podía darse desde fuera, gracias a lo cualitativamente nuevo y distinto, pero que correspondería con la deriva más íntima del ser cósmico. De esta forma, la búsqueda de unidad por parte del ser llegará a la meta cuando alcance la incorporación de todo en todo, porque se hallará totalmente en el otro. «Esa incorporación representaría, por su parte, que la materia será algo propio del espíritu de una manera totalmente nueva y definitiva y que el espíritu se unificará totalmente con la materia»¹⁹⁹. Es decir, hay detalles del mundo de la resurrección que son inimaginables. Ratzinger no está totalmente de acuerdo con esta tesis de Rahner, porque lo que queda es «una yuxtaposición eterna, carente de relación mutua y, en consecuencia, también estática del mundo material y del espiritual está en flagrante contradicción con la creación de Dios y con la palabra bíblica»²⁰⁰. En cambio, el mensaje cristiano aguarda el

desmoronamiento del cosmos como etapa final y la plenitud de Cristo como la nueva fuerza que viene de fuera. A diferencia de lo que propone Rahner, «la fe no ve en Cristo algo meramente externo, sino el punto de partida propiamente tal de todo ser creado, que, en consecuencia, y viniendo «de fuera», puede llenar lo más íntimo del cosmos»²⁰¹.

Posteriormente, en el epílogo de la 6ª edición de su manual de *Escatología*, se centró en la disputa generada en los últimos años acerca de la resurrección y la inmortalidad. Algunos teólogos como Herbert Vorgrimler (1929-2014) y Medard Kehl (1942-) retomaron las ideas de Karl Rahner sobre el alma en la muerte. Ratzinger aclara que Rahner no llegó a definir definitivamente su postura sobre el nuevo tipo de corporeidad que adviene con la muerte, a diferencia de la generación posterior que le siguió. Por otro lado, respecto a las críticas que generaron sus comentarios sobre la tesis de Rahner, Ratzinger afirma que cualquier lector de su manual:

«Reconocerá con facilidad que yo he asumido aquello que en estas ideas lleva realmente hacia adelante, pero intentando al mismo tiempo corregirlas de acuerdo con los datos esenciales de la fe»²⁰².

6.4. *Recensión sobre el Curso fundamental de la fe*

Ratzinger publicó en 1978 una recensión de la obra *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976) de Karl Rahner²⁰³. Este curso ofrece una «síntesis de todo su itinerario y está llamada a perdurar más allá del vaivén de las modas teológicas, sea cual fuere la actitud que se adopte ante sus tesis»²⁰⁴. La teología de Rahner se caracterizaba por una gran constancia en las líneas fundamentales de su pensamiento y una sorprendente flexibilidad para asimilar nuevos elementos. La antropología trascendental y la interpretación de la doctrina de la gracia son los dos elementos sistemáticos sobre los que Rahner construye su curso.

El tomismo es el punto de partida filosófico de la antropología trascendental de Rahner, aunque Ratzinger señala ciertos matices:

«Está claro que ha leído a Tomás de Aquino desde su componente agustiniano y que la nota platónica que el Aquinate acogió en su filosofía, a pesar de la recepción aristotélica y de la consiguiente construcción a posteriori del sistema, queda reforzada aún más en Rahner por el encuentro del idealismo alemán»²⁰⁵.

A Ratzinger le interesaba destacar este carácter platónico-agustiniano del tomismo rahneriano, porque este autor empleaba habitualmente el término «platonismo» en tono despectivo, «con lo cual no solo oscurece la importancia primordial de Platón para la fundación de cualquier filosofía, sino que viene a encubrir sus propias raíces»²⁰⁶. Aún así, Rahner se apoyó en el platonismo. Ratzinger citó varios ejemplos: la idea de la experiencia trascendental como una variación del viejo tema platónico de la anámnesis; la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios, en las que aparece con claridad la interpretación agustiniana de santo Tomás; y, sin duda, la prueba más convincente fue la interpretación del principio de causalidad metafísico propuesta por Rahner, que recuerda a la de santo Tomás y san Buenaventura:

«Podría denominarse *reductio Thomae in Augustinum*, y cuando afirma que aquellas pruebas solo demuestran lo que ya se ha mostrado y reflexionan sobre algo ya aceptado y supuesto, viene a la memoria la observación de san Buenaventura: las pruebas de la existencia de Dios son *exercitationes animi* más bien que demostraciones de algo que sin ellas quedaría sin legitimar»²⁰⁷.

El segundo elemento sistemático que Rahner desarrolló fue la interpretación de la doctrina de la gracia, que se fundía con su antropología trascendental. Los comentarios de Ratzinger a partir de este punto los encontramos en la reelaboración de su artículo *Salvación e historia* (1970), el cual ya hemos comentado anteriormente al tratar el tema del «cristiano anónimo», por lo que remitimos a las valoraciones más significativas.

Realizó una serie de observaciones críticas sobre los límites del método trascendental de Rahner. Lo problemático del ensayo rahneriano estaba en que su «construcción se resiente de la influencia del idealismo alemán, que si por una parte despeja el camino hacia el agustinismo de santo Tomás, deja sentir, por otra, su propio peso, ajeno a la realidad cristiana»²⁰⁸. Además, su concepto de libertad presenta una serie de problemas. Por un lado, parece que la libertad humana queda absorbida en la libertad divina y, por otro, parece casi convertida en predestinación. Ante esto Ratzinger abogaba por una filosofía de la libertad que ponga en claro la verdadera naturaleza de la libertad divina y de la libertad humana.

Otra observación más era que la tradición eclesial parece que solo encuentra su verdadera orientación desde la filosofía trascendental. Ratzinger afirma que «el rigor del sistema no debe convertirse en norma y juez de la tradición, sino que ha de respetar la consistencia de los enunciados que son su punto de partida»²⁰⁹.

Respecto a las tesis teológicas concretas, señaló una serie de observaciones en las que valoraba tanto lo positivo como lo menos acertado de esta obra. Lo que más desazón le producía de Rahner era «su fácil aceptación de los prejuicios modernos contra las tesis tradicionales, cosa extraña en un gran conocedor de la tradición que sabe muchas veces sacar a la luz el sentido profundo de tesis aparentemente abstrusas»²¹⁰. En este sentido destacaba: los improprios contra el platonismo; la imagen grosera reiterada de la idea tradicional de la inmortalidad del alma; la crítica a la denominada doctrina psicológica de la Trinidad de san Agustín, que según Rahner representaba una relación de Dios sin nosotros; la equiparación incorrecta entre el ateísmo y el teísmo vulgar; el problema del sepulcro vacío como trivialidad; la calificación de la fe en la resurrección como un razonamiento extrañamente tortuoso. Aún así, aunque no compartía todos sus puntos, Ratzinger felicitaba a Rahner por haber creado «como fruto de sus esfuerzos teológicos, esta síntesis imponente que seguirá siendo fuente de inspiración cuando buena parte de la actual producción teológica haya caído en el olvido»²¹¹.

7. HANS URS VON BALTHASAR

El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1988) puede considerarse como uno de los grandes pensadores cristianos del siglo XX, debido a su obra monumental y a la profundidad de su pensamiento. En 1972 fundó junto con Ratzinger y De Lubac la revista *Communio*. Fue creado cardenal por Juan Pablo II, pero falleció el 26 de junio de 1998, dos días antes de recibir el cardenalato.

Joseph Ratzinger conoció personalmente a Hans Urs von Balthasar (1905-1988) cuando impartía clases en Bonn. Este encuentro propició una amistad de por vida²¹². Las traducciones al alemán de algunas obras del teólogo francés Henri de Lubac y la publicación sobre Karl Barth realizadas por Von Balthasar permitieron a Ratzinger aproximarse al pensamiento de estos dos importantes teólogos. Junto a estas obras, citadas con frecuencia desde su disertación doctoral, encontró también valiosas aportaciones en las publicaciones relacionadas con las fuentes patrísticas y medievales de Von Balthasar. Cabe destacar *Aurelius Augustinus. Das Antlitz der Kirche* (1942), una selección de textos comentados de la homilética de san Agustín²¹³ y *Thomas und die Charismatik: Kommentar zu Thomas von Aquin* (1954), sobre fuentes medievales²¹⁴.

En 1961 la revista *Hochland* le envió dos obras de Von Balthasar para que las recensionara: *Verbum caro* y *Sponsa verbi*. Nuestro teólogo leyó a fondo estos tomos para hacer una buena reseña.

«A partir de ello, Von Balthasar cobró forma para mí. En él había presencia de los padres de la Iglesia y una visión espiritual de la teología, que se elabora realmente a partir de la fe y de la contemplación, que se sumerge en lo profundo y, con ello, al mismo tiempo vuelve a ser nueva. No esas disquisiciones académicas que no hay por dónde tomar, sino una lograda síntesis de erudición, verdadera profesionalidad y profundidad espiritual. Eso fue lo que me conquistó de él. En adelante permanecemos ya siempre vinculados»²¹⁵.

En la primera etapa del postconcilio, en un artículo publicado en 1967, encontramos la siguiente afirmación: «Valoro en términos positivos, sobre todo, la obra global de H. U. von Balthasar, como expresión de una síntesis abierta»²¹⁶. Recuerda cómo en esta época envió un trabajo a Von Balthasar, y éste en expresión de agradecimiento le envió una tarjeta con una frase que se le quedaría grabada para siempre: «No presuponer, sino proponer la fe»²¹⁷.

Ambos teólogos, a partir de 1969, fueron miembros de la Comisión Teológica Internacional. Ante las tensiones teológicas que surgieron en aquellos años, Von Balthasar animó a Ratzinger a emprender un nuevo proyecto: la *Revista teológica Internacional Communio*²¹⁸, cuyo primer ejemplar vio la luz en 1972. Además, publicaron conjuntamente algunos escritos.

En 1988 el cardenal Ratzinger ofició los funerales de su amigo Von Balthasar. El hilo de su homilía giró alrededor de una conocida expresión del teólogo suizo: «*kniende Theologie*» (teología postrada, arrodillada). «Sabía que la teología está tensada entre los abismos de la obediencia y del amor humilde»²¹⁹. En esta predicación destacó una serie de temas: la contemplación, la Iglesia, María, la revista *Communio*, la comunidad de san Juan... El ofrecimiento del cardenalato por parte de Juan Pablo II, que aceptó pero que no pudo ser investido al fallecer un día antes, es un reconocimiento de que «Balthasar fue un maestro de fe, un guía para acceder a las fuentes de agua viva, un testigo de la palabra, por el que aprendemos a descubrir a Cristo, por el que podemos aprender a amar la vida»²²⁰.

Para el estudio de los escritos de Von Balthasar, tal como los presenta Ratzinger, nos centraremos en tres apartados. En el primero analizaremos el nexo entre Iglesia y santidad. En el siguiente comprobaremos la situación generada en el postconcilio y la respuesta que dio Von Balthasar, a la que se

unieron Ratzinger y otros autores más con la fundación de la revista *Communio*. Por último, en el tercer apartado describiremos qué significa la cristología espiritual, así como sus vínculos con los conceptos de tiempo y eternidad.

7.1. *Iglesia y santidad*

La fórmula de fe «la santa Iglesia católica» expresada en el Credo ha recibido críticas muy duras a lo largo de la historia. El pecado es una realidad en la Iglesia que no puede omitirse. La presencia de los pecadores en la Iglesia siempre ha puesto en duda su santidad. Von Balthasar explicó esta permanente tensión entre pecado y santidad en dos artículos de su obra *Sponsa Verbi* (1961): *Casta meretrix* y *Wer ist die Kirche?* Ratzinger citó estos artículos para explicar el nexo entre Iglesia y santidad.

En el artículo *Franqueza y obediencia* (1962) explicó la audaz imagen patristica «*casta meretrix*» aplicada a la Iglesia. Los Padres con esta imagen querían expresar que «la Iglesia es el testimonio constante de que Dios salva a los hombres, aunque estos son pecadores. Por eso, por venir la Iglesia de la gracia, entra también en su ser que los hombres que la forman sean pecadores»²²¹. Cristo lavó y convirtió a la Iglesia –la ramera que procede de la Babilonia del mundo– en esposa. Es decir, la Iglesia de todas las generaciones vive perpetuamente del perdón, es Iglesia por gracia, a la que Dios llama continuamente de Babilonia, donde, de suyo, habitan los hombres.

«Hans Urs von Balthasar ha hecho ver en penetrantes análisis que esto no es únicamente una afirmación histórica, en el sentido de que antes fuera impura y ahora es pura, sino que se designa así la permanente tensión existencial de la Iglesia»²²².

El Concilio Vaticano II no solo habló de la Iglesia santa, sino también de la pecadora. En *Introducción al cristianismo* (1968) comentó que «estamos tan convencidos del pecado de la Iglesia que si hiciésemos alguna objeción al concilio diríamos que ha tocado el tema muy tímidamente»²²³. La realidad del pecado ha estado siempre presente en la Iglesia. De hecho, la historia de la Iglesia está llena de compromisos humanos, tal y como se reflejan en las terribles palabras de Guillermo de Auvernia (1190-1249), citadas por Von Balthasar, que señalaba que deberíamos temblar al ver la perversión de la Iglesia. Aún así, «la palabra «santo» no alude primariamente a la santidad de

las personas, sino al don divino que crea la santidad en medio de la perversidad humana»²²⁴.

Por otra parte, el Vaticano II dio un paso más para explicar la pertenencia a la Iglesia. La *Constitución dogmática Lumen Gentium* la definió no solo desde un punto de vista institucional o jurídico, sino también pneumatológico, como perteneciente al orden de la gracia: solo puede ser miembro pleno de la Iglesia quien tenga el Espíritu de Cristo. En el artículo *Cuestiones que plantea el encuentro de la teología luterana con la católica después del Concilio* (1969) afirmaba que «con ello se ha puesto en juego, de manera conmovedora, el problema de la Iglesia de los santos, de la santidad como exigencia esencial de la Iglesia»²²⁵. El texto del Vaticano II abrió, por tanto, una nueva etapa, tomando en serio la vinculación entre Iglesia y santidad.

En un artículo anterior, *La Iglesia como templo del Espíritu Santo* (1967), señalaba cómo la relación entre santidad y pertenencia a la Iglesia se había ido separando en la Iglesia de los primeros siglos. El motivo provenía de la lucha contra el espiritualismo. De hecho, san Agustín se había opuesto a los donatistas afirmando que no se podía tener el Espíritu si se estaba separado del cuerpo de Cristo. En este sentido, la definición del Concilio no pretendía oponerse a esta pugna contra la espiritualización, sino que percibió que las realidades institucionales solo tienen sentido si se trascienden en dirección al Espíritu. Balthasar amplió esta percepción del Concilio: hay más Iglesia donde hay más fe, caridad y esperanza, más desprendimiento y sostenimiento de los demás. Es decir, el ápice interior y exterior de la Iglesia no coinciden.

«El ápice interior de la Iglesia está, en todo caso, allí donde más está lo propio de ella, aquello en virtud de lo cual existe, allí donde hay más santidad, más conformación con Cristo. Así, el ápice interior de la Iglesia puede llegar también mucho más lejos de sus límites inmediatos»²²⁶.

Ratzinger señalaba que esta expresión del teólogo suizo también se podía contemplar a la inversa: donde hay más Iglesia es donde está menos cerrada y encerrada en sí misma. Es decir, «que a pesar de la significación del elemento pneumático los pecadores pertenezcan realmente a la Iglesia, por más que parezcan contradecir su propia naturaleza propia, se debe a que la santidad de Jesucristo no es una santidad que excluye y cierra, sino una santidad abierta, que sostiene y salva»²²⁷. Por tanto, la Iglesia es Iglesia de los pecadores porque se empeña en recuperar de la debilidad y de la ignominia al miembro más pe-

queño. La santidad de la Iglesia se refleja en que se mezcla con la suciedad del mundo para así superarla.

«En tal caso, en la santidad no santa de la Iglesia frente a la expectativa humana de lo «puro», se manifestaría la peculiar, nueva y verdadera santidad del amor de Dios, que no se mantiene a la noble distancia del intangiblemente puro, sino que se mezcla con la suciedad del mundo para superarla. Se expresaría así aquella santidad que, contra la antigua idea de pureza, es esencialmente amor; ello significa interés por el otro, aceptación del otro, soportar al otro y llevar así a cabo una redención»²²⁸.

7.2. Concilio Vaticano II y la revista *Communio*

En 1972 salió a la luz el primer ejemplar de la *Revista Internacional Católica Communio*. Joseph Ratzinger fue uno de los miembros fundadores de esta revista. El proyecto surgió gracias a la iniciativa de Hans Urs von Balthasar como respuesta a la crisis postconciliar. Buscaba nuevas soluciones para sacar a la teología de las formas partidistas a las que iba tendiendo cada vez más. Ratzinger, que compartía esta opinión, comprobó que también algunos miembros de la Comisión Teológica Internacional juzgaban de igual forma la situación de aquel momento y las tareas que se derivaban de ésta. Entre ellos estaban: Henri de Lubac, Louis Bouyer (1913-2004), Jorge Medina (1926-) y Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990). La preocupación del teólogo de Basilea era «la de reunir a todos los que no pretendían hacer teología sobre la base de las finalidades y posturas preconstituídas de política eclesiástica, sino que estaban coherentemente decididos a trabajar a partir de sus fuentes y de sus métodos»²²⁹. Este proyecto tomó su forma concreta en el otoño de 1979, con ocasión de las consultas oficiales de la CTI.

El nombre de esta revista *Communio* está ligado a la eclesiología de comunión desarrollada en el Vaticano II, que desde su interior, es eclesiología eucarística²³⁰. A los veinte años de la fundación de esta revista, Ratzinger en su artículo *Communio: un programa (1992)*²³¹ explicó por qué el origen de esta revista y su nombre se vinculaban a la aceptación de los textos del Concilio Vaticano II. Von Balthasar, a pesar de que no había participado en el Concilio, reconoció la indiscutible grandeza de los textos conciliares. Percibió con gran agudeza cómo muchos querían aprovecharse de la atmósfera del Concilio para defender sus propios intereses, dejando de lado la norma de la fe. Con

su pensamiento y su fe el teólogo de Basilea se opuso desde el principio a este proceso, en el que lo interesante era más importante que lo verdadero²³².

En la primera fase postconciliar, Balthasar publicó *Wer ist ein Christ?* (1965) y *Cordula oder der Ernstfall* (1966), dos escritos programáticos que buscaban diferenciar lo auténticamente cristiano de lo que no lo era. Estas obras, según Ratzinger, anticiparon la tarea de *Communio*: tener el verdadero valor cristiano para exponerse. «Él se había arriesgado y lo había hecho seguramente con la esperanza de que sus toques de trompeta hicieran volver al pensamiento teológico hacia la objetividad»²³³. Aunque, el propio Balthasar se dio cuenta que su voz no era suficiente, pues en aquellos años no se juzgaba la teología por su contenido, sino con las categorías de conservador o progresista.

Ratzinger citó estos dos escritos de Balthasar en algunas de sus publicaciones de aquellos años. En el artículo *¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?* (1965) aludió a la crítica de Balthasar al problemático concepto de «cristiano anónimo» de Karl Rahner. El teólogo suizo señalaba que el axioma patrístico «*extra ecclesiam nulla salus*» no se refería a una teoría sobre los no cristianos, sino que era un llamamiento a los cristianos: la comprensión de la propia tarea²³⁴. Es cierto que cualquier hombre expresa su deseo de Cristo cuando vive conforme a su conciencia, pero esto no significa que deba encerrarse en sus propias convicciones, sino que debe seguir ese grito que clama en su interior y que le llama a vivir la fe y a la caridad.

«Solo estas dos disposiciones de espíritu, que constituyen la ley fundamental del cristianismo, pueden crear algo así como un ‘cristianismo anónimo’ –si es lícito mentar aquí, con toda reserva, este problemático concepto–»²³⁵.

En otro artículo, *¿Qué significa la renovación de la Iglesia?* (1966), analizó las dos posiciones teológicas del postconcilio: progresistas y conservadores. La ilusión de la idea del *aggiornamento* de los inicios del concilio se había apagado. Por un lado, estaban aquellos que pedían no quedarse a medias del camino y seguir llevando a cabo el trabajo completo. Es decir, la Iglesia debía adaptarse a la conciencia del mundo actual y arrojar fuera de sí lo escandaloso y extraño. Por otro, estaban los defensores del catolicismo antimodernista que criticaban esta postura, y sostenían que antes iban mucho mejor las cosas. Balthasar en su valiente libro *Schleifung der Bastionen* (1952) reconocía que esta contraposición obligaba a una nueva reflexión en una dirección completamente distinta: con el *aggiornamento*, solo se había hecho la mitad. La otra mitad no era menos importante: reflexionar sobre el propio cristianismo, purificarlo y profundizar

en él, lo cual nos hace aptos para representarlo, traducirlo e irradiarlo de manera fidedigna²³⁶.

A los diez años de la finalización del Concilio, Ratzinger realizó una reflexión en el artículo *Iglesia y mundo: Sobre el problema de la aceptación del concilio Vaticano II* (1975). La interpretación de la *Constitución pastoral Gaudium et Spes* conllevó a una serie de repercusiones históricas que no estaban fundamentadas en el contenido del texto, sino más bien en la intención general de apertura expuesta en la introducción. Nuestro teólogo distinguía tres fases históricas en el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno: eclosión y euforia reformista, desengaño y crisis, y consolidación. Exponemos brevemente las ideas de cada fase.

Uno de los síntomas de la euforia de la primera fase fue la fundación de la revista *Concilium*. El contenido, según sus fundadores, expresaba «la nueva «Internacional del progreso» que se había fundado en el Concilio. Se pretendía convertir a esta revista en órgano permanente y continuador del espíritu conciliar»²³⁷. El título de la revista y su estructura pretendía manifestar la nueva autoridad que los teólogos habían ganado en el Concilio. Al principio, la redacción de esta revista se sentía cohesionada; quería ser en cierto modo una especie de concilio permanente en constante intercambio con todas las fuerzas del presente²³⁸.

Sin embargo, la euforia de las Iglesias occidentales frente a la edad moderna fue apagada por dos acontecimientos: el giro radical de pensamiento introducido en América Latina; y la revolución cultural del 68 experimentada en Europa, que provocó el desengaño y la crisis frente al mundo moderno. Ratzinger afirma que «aquella ingenua inclinación hacia el mundo se había convertido en una radical declaración de guerra no solo a la edad moderna, sino a todo lo establecido»²³⁹. Por un lado, los conceptos cristianos básicos de liberación, diaconía y comunión se llenaron del contenido del nuevo realismo marxista. Por otro lado, en 1970 la revista *Concilium* convocó un congreso en Bruselas como antítesis al congreso teológico romano y a la Comisión Teológica Internacional, lo que significó un punto de inflexión que resquebrajó la autoridad de la asociación del progreso.

«Los grandes maestros de «*Concilium*» –Rahner, Congar, Schillebeeckx, Küng– no estaban tan unidos como hasta muy poco se había venido creyendo (...). Ahora era ya imposible ignorar lo que hasta entonces había pasado casi inadvertido para muchos: que el «progreso» no podía hacer ya manifestaciones unánimemente compartidas y que estaba a punto de distanciarse en muchos aspectos del núcleo de la tradición cristiana»²⁴⁰.

Al principio de los años setenta, la conciencia eclesiástica tenía claro que el progresismo no representaba ya una fuerza unitaria y que además no podía partirse de las opciones de la época conciliar. Por aquel entonces, la mayoría de los obispos y los teólogos confluyeron en una nueva comunidad que enseñaba que la nueva tarea de la Iglesia consistía en tener el valor de afrontar lo nuevo; creían que bastaba con aceptar lo nuevo y rechazar lo antiguo. Ante esta postura, Ratzinger declaraba que:

«Quien precavía –como por ejemplo, y en solitario, Hans Urs von Balthasar– que de esta manera tan simple no podía hacerse realidad el programa del Concilio, era tachado de pertenecer al grupo de los que aún no habían comprendido los signos de los tiempos»²⁴¹.

Finalmente, la tercera fase de la repercusión histórica de *Gaudium et spes*, que se estaba viviendo en los años en que se publicó este artículo, conllevó la consolidación de la crisis. La interpretación del Concilio que entiende solo sus textos dogmáticos como preludios de un espíritu conciliar aún embrionario, y que considera el conjunto solo como un camino hacia la *Gaudium et spes*, y que desde aquí hace surgir nuevas mezclas y combinaciones a las que se denomina progreso, es una interpretación que está en contra de lo que los padres conciliares quisieron formular. Además, nuestro teólogo indicaba que el mundo ya no ofrecía una magnitud unitaria, por lo que el progreso de la Iglesia no puede consistir en un abrazo tardío con la edad moderna. Ratzinger indicó el objetivo que pretendía con su crítica:

«[Si] despeja el conocimiento de que es preciso leer el Vaticano II en su totalidad y, además, orientado hacia los textos teológicos centrales y no a la inversa, entonces tal vez pueda ser fecunda para toda la Iglesia y pueda ayudar a la consolidación, mediante una reforma más sobria y objetiva»²⁴².

En conclusión, con este análisis señalaba que el Concilio no había que derogar, tal y como algunos proponían, sino que «significa sencillamente que aún no se ha iniciado la aceptación auténtica del Concilio. Lo que ha devastado a la Iglesia del último decenio no ha sido el Concilio, sino la negativa a aceptarlo»²⁴³. Por ello, la auténtica tarea consiste en descubrir el Concilio real y profundizar en su auténtica voluntad, tras las experiencias que se han vivido desde entonces: «Queda el hecho de que aquella «demolición de los bastiones» que ya en 1952 pedía Hans Urs von Balthasar era, en realidad, una

tarea a plazo vencido»²⁴⁴. En definitiva, la Iglesia en cada época histórica se enfrenta de forma totalmente nueva a la pregunta por su lugar en el mundo y ante sus necesidades.

«Tuvo que derribar viejos bastiones y confiarse únicamente al escudo de la fe, a la fuerza de la palabra, que es su único poder verdadero y permanente. Pero no puede calificarse de derribo de bastiones al hecho de que ahora ya no tenga nada que defender o a que pueda vivir de otras fuerzas distintas de aquellas de las que nació: la sangre y el agua del costado abierto del Señor crucificado»²⁴⁵.

7.3. *Cristología espiritual: tiempo y eternidad*

En el prefacio de *Miremos al traspasado* (1984), una pequeña compilación de meditaciones y reflexiones teológicas, Ratzinger explicaba cómo los acontecimientos del año 1981 le ayudaron a repensar su cristología, desde el aspecto de su apropiación espiritual. Aquel año se conmemoraron conjuntamente el 1600 aniversario del I Concilio de Constantinopla (381) y el jubileo de los 1550 años del Concilio de Éfeso (431). Sin embargo, el aniversario del III Concilio de Constantinopla (681) pasó casi desapercibido. Este motivo le movió a acercarse más a las afirmaciones de este concilio.

«Leyendo sus textos, se hizo evidente, para mi propia sorpresa, que también aquí se trataba, a fin de cuentas, de la elaboración y asimilación de una cristología espiritual y que solo desde esta perspectiva las fórmulas clásicas de Calcedonia adquieren su contexto correcto»²⁴⁶.

Ratzinger en la conferencia *Jesucristo, hoy* (1989) afirmaba que la síntesis cristológica del Concilio de Calcedonia (451), con la fórmula de las dos naturalezas en Cristo, expresó para siempre el criterio válido para un lenguaje correcto de Jesús. Según las investigaciones recientes, el significado concreto de esta fórmula se aclaró en el III Concilio de Constantinopla y en el II Concilio de Nicea (787). Sin embargo, los esquemas cristológicos de la primera mitad del siglo XX se detuvieron casi siempre en Calcedonia. Por ello, «la teología de Máximo el Confesor (ca. 580-662), cuya obra fue reintroducida en el debate teológico, sobre todo por Hans Urs von Balthasar, resulta ya imprescindible para entender correctamente la cristología de los grandes concilios»²⁴⁷. Máximo nos previene tanto de una idea naturalista de la unidad como de una

concepción dualista: en Cristo hay una unión perfecta en el plano personal, una síntesis de libertades que da lugar a una unidad personal.

En trabajos anteriores, explicaba que la figura de Cristo solo puede comprenderse correctamente desde su filiación divina. El Concilio de Calcedonia dio con la fórmula eclesialística definitiva de la filiación divina de Jesús. En el artículo *¿Cristocentrismo en la predicación?* (1966) defendía la cristología ontológica de Calcedonia frente a la cristología bíblica existencial. Esta última afirmaba que lo importante era el acontecimiento, por lo que el ser quedaba relegado. Ante esto, destacaba que «hoy se hace patente que únicamente ha acontecido algo si Jesús es el hijo de Dios. Este ser es el acontecimiento sobrecogedor, del que todo depende»²⁴⁸. El ser divino de Jesús es el actuar de Dios. La resurrección de Jesús posibilita que nos podamos dirigir a Dios Padre, en el Hijo, a través de la oración. La cuestión cristológica esclarece la cuestión de la oración.

«La divinidad de Jesús posibilita que nos dirijamos a él en la oración como a quien todo lo ve y todo lo oye. Y su humanidad hace posible que nosotros nos dirijamos a Dios, al convertirlo en un «tú» comprensible y accesible a nosotros»²⁴⁹.

Sin embargo, el foso que separa la eternidad y el tiempo parece insalvable. La teología aún no ha sido capaz de explicar adecuadamente la relación entre lo eterno y lo temporal. Tampoco hay una hermenéutica capaz de acceder al Jesús puramente histórico que establezca una contemporaneidad entre él y nosotros. «Y aquí surge la novedad: cuando la Iglesia dice «yo creo» se reconoce como un «yo» colectivo que abarca y unifica todo el tiempo»²⁵⁰. Balthasar, entre otros autores, había explicado cómo la Iglesia es el sujeto comunitario de la fe y de la oración. La vida de la Iglesia surge a partir de unas experiencias fundamentales que hacen que permanezca su identidad a través de los siglos: los sacramentos. «Esta realidad tiene nuevamente una doble vertiente: sin la Iglesia, Cristo se pierde en el pasado; sin Cristo, el resucitado, el hijo de Dios, la Iglesia se convierte en mera organización sin unidad interior»²⁵¹. Esto significa que el cristiano está en contemporaneidad con Cristo por medio del yo colectivo de la Iglesia, que trae a Dios a la esfera de la temporalidad y lleva al cristiano a la esfera de la eternidad²⁵².

Respecto al fenómeno del tiempo, encontramos unas reflexiones de Ratzinger en la charla radiofónica *El futuro del mundo a través de la esperanza del hombre* (1970) basadas en el análisis de las *Confesiones* de San Agustín, que rea-

lizó Balthasar en *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (1963). El obispo de Hipona reflexionó sobre el fenómeno del tiempo e intentó profundizar en su esencia. Descubrió que el presente no es delimitable, sino solo el punto inextenso donde se entrecruzan pasado y futuro. La impresión del presente surge de nuestra conciencia. Por lo tanto, el presente es un fenómeno psíquico, espiritual. Por ello, los presentes de los individuos son tan diferentes²⁵³.

En otro artículo, *¿Qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana?* (1975), daba un paso más sobre esta cuestión. San Agustín en su filosofía de la memoria concebía a la memoria como la mediación entre ser y tiempo. Esta cuestión fue estudiada por Balthasar en *Theologie der Geschichte* (1959). Cuando Agustín interpreta al Padre como memoria, significa que «Dios es la memoria por antonomasia, es decir, el ser que lo contiene todo, pero en el que el ser está contenido como tiempo»²⁵⁴. La fe cristiana puede fundamentar la unidad de la historia porque Dios le ha dado la memoria.

«Por consiguiente, la *memoria Ecclesiae*, la memoria de la Iglesia, la Iglesia como memoria es el lugar de toda fe. Resiste todos los tiempos, ya sea creciendo o también desfalleciendo, pero siempre como común espacio de la fe»²⁵⁵.

Sin embargo, la filosofía formuló una objeción, claramente desde Aristóteles, contra un Dios que se manifiesta en la creación y en la revelación. Así lo explicaba Ratzinger en el artículo *La fundamentación teológica de la oración y la liturgia* (1981): «La objeción dice que la eternidad por definición no puede entrar en relación con el tiempo y que el tiempo, siguiendo la misma lógica, no tiene la posibilidad de influir en la eternidad»²⁵⁶. Ante este inconveniente, proponía la siguiente solución:

«Sobre todo será necesario profundizar en el concepto de «relación» para seguir avanzando. Pero también será importante superar un concepto de la eternidad entendida como intemporalidad de un modo meramente negativo, en vez de en un sentido positivo en cuanto poder temporal»²⁵⁷.

Los trabajos *Theologie der Geschichte* (1959) y *Das Ganze im Fragment* (1963) de Balthasar, anteriormente citados, abrieron una nueva vía. Basándose en una idea del teólogo suizo explicaba que «el hombre puede participar en el hablar interno de Dios, porque Dios participó previamente del hablar humano, uniendo, de este modo, a ambos. La encarnación del logos es la intervención de la eternidad en el tiempo y del tiempo en la eternidad: Dios no

es tiempo, pero tiene tiempo»²⁵⁸. Mediante la encarnación, el hablar humano ha pasado a formar parte del hablar divino, ha sido aceptado en el ser-palabra de Dios, puro e indivisible.

En el artículo *Jesucristo, hoy* (1989) desarrolló más esta idea. Jesús tenía conciencia de su vida terrena como un salir del Padre permaneciendo en él, de combinar en sí tiempo y eternidad. La búsqueda del Jesús histórico encerraba a Cristo en el ayer; le negaba el hoy y la eternidad. En cambio, las dimensiones de Jesús son: el que fue, el que es y el que vendrá.

«El que solo concibe el tiempo como un momento que desaparece sin remedio y lo vive así, se aleja radicalmente de lo que constituye la figura de Jesús y de lo que quiere expresar. El conocimiento es siempre un camino. El que niega la posibilidad de una existencia dilatada en todas sus dimensiones, rehúsa acceder a las fuentes que nos invitan a este viaje del ser que se convierte en viaje del conocer»²⁵⁹.

Más adelante, en el mismo artículo, nuestro teólogo indicaba que el camino para llegar a Cristo pasa necesariamente por la conversión:

«La conversión implica, pues, ir más allá del propio saber y confiarse al misterio, al sacramento en la comunidad de la Iglesia, donde Dios entra como agente en mi vida y la libra del aislamiento. La conversión incluye, con la fe, la autopérdida del amor, que es resurrección porque es un morir. La conversión es una cruz injertada en pascua, no menos dolorosa por eso. Agustín lo expresó en su estilo inimitable a propósito del versículo ‘con los clavos de tu temor taladra mi carne’ (Sal 119, 120): ‘Los clavos son los preceptos de justicia. El temor de Dios fija los clavos con estos preceptos y nos crucifica como víctima agradable para él’. Así, la vida eterna se realiza constantemente en medio de esta vida, y el éxodo ilumina un mundo que en sí es algo muy diferente de una ‘tierra prometida’. Cristo se convierte en camino; él mismo, no solo sus palabras. Y se convierte también, realmente, en el ‘hoy’»²⁶⁰.

1. Los datos biográficos, que indicamos a continuación, pueden consultarse en *Mi vida*, 65-155.
2. *La sal de la tierra*, 280.
3. Cfr. *Últimas conversaciones*, 115. Así lo manifestó también en diversas ocasiones anteriores. Véase, por ejemplo: *JROC VIII/1*, 235; *Palabra en la Iglesia*, 130; *Convocados en el camino de la fe*, 27.
4. Cfr. *Mi vida*, 81; *Últimas conversaciones*, 115.
5. *Mi vida*, 81.
6. Cfr. «Von der Wissenschaft zur Weisheit», 3-5.
7. *Mi vida*, 81. Ratzinger señala que el método de Söhngen de pensar a partir de las fuentes comenzaba con «Aristóteles y Platón, pasando por Clemente de Alejandría y Agustín hasta Anselmo y Buenaventura, Tomás, Lutero y la escuela teológica de Tubinga del siglo pasado. También Pascal y Newman estaban entre sus autores preferidos» (*ibid.*).
8. «Von der Wissenschaft zur Weisheit», 5. Sobre el método teológico de Söhngen, Lam ofrece un interesante excursus titulado «The Open System in the Theological Methodology of Gottlieb Söhngen», basado en las explicaciones que este profesor ofrece del Libro X de las *Confesiones* de San Agustín, con el que encuentra similitudes con su discípulo Ratzinger (LAM, J. C. Q., *Joseph Ratzinger's theological retractations*, 155-160). También sobre el sistema abierto de Söhngen: cfr. NACHTWEI, G., *Dialogische Unsterblichkeit*, 56-57. Otro artículo interesante donde se refleja la influencia del método de Söhngen en Ratzinger es SCHENK, R., «Bona Ventura als Klassiker der analogia fidei».
9. Cfr. «Von der Wissenschaft zur Weisheit», 6.
10. *Ibid.* Esta característica de Söhngen causó una gran impresión en Ratzinger, tal y como muestra en sus recuerdos autobiográficos: «Lo que en él me impresionaba era sobre todo que no se contentaba nunca con una suerte de positivismo teológico, como a veces llegaba a advertir en otras disciplinas, sino que planteaba con gran rigor la cuestión de la verdad y, por eso, también la cuestión de la actualidad de cuanto es creído» (*Mi vida*, 82).
11. Cfr. *JROC I*, 8. Sobre las referencias a las clases citadas se pueden consultar: teoría de la ciencia teológica (cfr. *ibid.*, 43, 254); filosofía de la religión (cfr. *ibid.*, 27, 100); revelación (*La Iglesia, Israel y las demás religiones*, 15).
12. *JROC II*, 360. Los consejos y dificultades que atravesó durante su tesis de habilitación ante la oposición de Schmaus los describió en *Mi vida*, 97-110. Los agradecimientos a Söhngen los encontramos en: *JROC I*, 6.8; *JROC II*, 356.
13. La enumeración de temas que citamos, a continuación de esta cita, puede consultarse en las siguientes referencias: *JROC I*, 57, 60, 217; *JROC II*, 21, 57, 147, 148, 172, 281, 331, 343, 492, 563, 596, 657, 661, 704, 688; *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 10; *Introducción al cristianismo*, 225; *JROC XII*, 37, 191; *El nuevo pueblo de Dios*, 204-205.
14. *Convocados en el camino de la fe*, 27. Algunos autores han destacado la importancia de esta cita, por ejemplo, cfr. BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, 47; CIPRIANI, N.,

- «San Agustín en la reflexión teológica de J. Ratzinger», 441. Un artículo relacionado con esta idea es ROWLAND, T., «Joseph Ratzinger's friendship with Augustine, Bonaventure and Aquinas», 163-178.
15. Cfr. «Von der Wissenschaft zur Weisheit», 3.
 16. Cfr. *Mi vida*, 81. Nachtwei explica como «um Vermittlung hatte sich in dieser Epoche der Lehrer Ratzingers G. Söhngen, gemüht, indem er die gegenseitige Komplementarität der beiden Denkmodelle –des abstrakt-metaphysischen und des konkret-historischen– als Schlüssel zur Lösung des Dilemmas aufzuweisen versuchte» (NACHTWEI, G., *Dialogische Unsterblichkeit*, 212). Un estudio interesante sobre este tema lo ofrece SICOULY, P. C., «Analogía legis y ley natural: una interpretación integradora del pensamiento medieval», 237-53.
 17. Una breve síntesis de la posición de Söhngen frente a Barth: DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, A&C Black, 2012, 79-83.
 18. *Palabra en la Iglesia*, 130. Bellandi afirma que «in questo saggio Ratzinger, analizzando tale assioma scolastico alla luce dell'idea di «natura» presente in S. Paolo e in Bonaventura, si pone sulla scia delle riflessioni di G. Söhngen, il quale – senza per questo dover rinunciare alla positività della dimensione ontologica, salvaguardata nella concezione cattolica della creazione» (BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 172, nota 137). Ratzinger considera a su maestro Söhngen como el primero que, en ámbito de lengua alemana, trató sobre la problemática que presentaba el concepto «historia de la salvación» como antítesis del pensamiento de inspiración metafísica (cfr. *Teoría de los principios teológicos*, 205).
 19. *Teoría de los principios teológicos*, 206.
 20. *Ibid.*, 207.
 21. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 19.
 22. *Teoría de los principios teológicos*, 208. En la tesis sobre san Agustín, Ratzinger explicaba que las diferencias palpables entre Söhngen y Casel, respecto a la doctrina de los misterios, derivaban de su diferente comprensión del concepto «pneumático» (cfr. *JROC I*, 107, nota 30).
 23. Cfr. *Teoría de los principios teológicos*, 208. Sobre esta crítica ver también el apartado que hemos elaborado sobre Romano Guardini.
 24. *JROC VIII/1*, 130.
 25. *Ibid.*
 26. A modo de ejemplo, puede consultarse: ALLEN, J. L., *Pope Benedict XVI. A biography of Joseph Ratzinger*, 38-40; BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 351-352; BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 18-21; GAÁL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 39-44; NICHOLS, A., *Lost in Wonder*, 21-36; REYES CASTILLO, R., *La unidad en el pensamiento litúrgico de Joseph Ratzinger*, 58-62; ROWLAND, T., *Benedict XVI. Guía para perplejos*, 44-46; ZUCAL, S., «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo».
 27. Cfr. *JROC XI*, 5; *Mi vida*, 67.
 28. Cfr. *Últimas conversaciones*, 119.
 29. Cfr. *ibid.* Nuestro teólogo señala que su hermano si que lo conocía personalmente. Posteriormente, en 1956, se encontró casualmente con él en el castillo de Rothenfels.
 30. Guardini fue el primer autor que distinguió entre el *Comentario de las Sentencias* y los escritos sueltos de Buenaventura, pero hablaba de una evolución en sentido muy limitado. Ratzinger dio un paso más e intentó mostrar en su tesis de habilitación el verdadero sentido de esta evolución (*JROC II*, 19). Otro trabajo de Guardini es *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal* (1950), aunque solo hay una cita. Ratzinger se apoyó en esta obra para señalar cómo el problema al que se enfrentó Pascal entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe se palpaba ya en san Buenaventura: «En realidad estamos aquí ante uno de los pasajes en los que se hace perfectamente tangible que la línea espiritual Agustín – Buenaventura – Pascal – Kierkegaard – Newman no existe únicamente en la mente de algunos pensadores, sino que es una realidad histórica» (*ibid.*, 171).
 31. Cfr. *Mi cristiandad*, 241-265.

32. Seguiremos la traducción española de «Guardini sigue teniendo una gran misión», 18-19.
33. *Mi cristiandad*, 253.
34. *Ibid.*, 243.
35. *Ibid.*, 245.
36. Cfr. *ibid.*, 251-252. Benedicto XVI también se refirió a la conversión de Guardini. En un discurso en las vísperas con sacerdotes y consagrados el 8 de septiembre de 2007 en Mariazell comentaba: «Romano Guardini narra en su autobiografía que, en un momento crítico de su itinerario, cuando la fe de su infancia se tambaleaba, le fue concedida la decisión fundamental de toda su vida –la conversión– en el encuentro con las palabras de Jesús en las que afirma que sólo quien se pierde se encuentra a sí mismo (cfr. Mc 8, 34 ss; Jn 12, 25). Sin abandonarse, sin perderse, el hombre no puede encontrarse, no puede autorrealizarse» (*Insegnamenti di Benedetto XVI III*, 261).
37. Cfr. *Mi cristiandad*, 250-253. Zucal sobre esta cuestión señala como «Guardini, ricorda Ratzinger, si trovò nel pieno del dramma della crisi modernista. Come ne uscì? Fedele alla lezione del suo primo maestro, il teologo di Tubinga Wilhelm Koch, ma anche attento ai limiti e ai rischi di quella prospettiva, è andato alla ricerca di nuovo fondamento e l'ha trovato a partire dalla sua conversione» (ZUCAL, S., «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo», 84).
38. *Naturaleza y misión de la teología*, 57.
39. *Ibid.*, 70. Ratzinger se basa en las ideas del último libro de GUARDINI, R., *Die Kirche des Herrn*, Würzburg, 1965.
40. Ratzinger explica que Guardini «desarrolló minuciosamente el pensamiento de la Iglesia como sujeto de la teología en su lección inaugural en Bonn: «Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie», en *Auf dem Wege. Versuche* (Mainz 1923)» (*ibid.*, 71, nota 23). Esta misma idea la expresó también en el artículo *El pluralismo como cuestionamiento a la Iglesia y a la teología* (1986): «Que la teología, para poder tan siquiera permanecer ella misma como tal, supone el sujeto comunitario Iglesia, lo había expuesto programáticamente ya en 1922 R. Guardini en su *lectio probatoria* en Bonn» (*ibid.*, 105).
41. Cfr. *Naturaleza y misión de la teología*, 74.
42. Las publicaciones de Ratzinger, que hemos encontrado, en las que cita esta frase y explica su contexto son: Origen y naturaleza de la Iglesia (cfr. *JROC VIII/1*, 105); *La eclesiología del Vaticano II* (cfr. *ibid.*, 220); *¿Crítica a la Iglesia? Observaciones dogmáticas: Iglesia de los santos – Iglesia de los pecadores* (cfr. *ibid.*, 447); *La eclesiología de la constitución Lumen Gentium* (cfr. *ibid.*, 539). Esta expresión, aludiendo a Guardini, también la encontramos en los discursos de despedida de Benedicto XVI en febrero de 2013 (*Insegnamenti di Benedetto XVI IX*, 281).
43. *Naturaleza y misión de la teología*, 254. La pasión de Guardini por dedicarse a la verdad ha sido destacada por Ratzinger en diferentes artículos. Así, por ejemplo, en el artículo *El pluralismo como cuestionamiento a la Iglesia y a la teología* (1986) declaraba que, según su opinión, la importancia de la obra de Guardini «consiste esencialmente en la decisión con la que, contra todo historicismo y pragmatismo, afirmó la capacidad de verdad del hombre y la referencia a la verdad de la filosofía y la teología» (*ibid.*, 103, nota 20). También en la conferencia *El significado del domingo para la oración y para el cristiano* (1985) señalaba que «Romano Guardini expuso de modo conmovedor en sus apuntes autobiográficos, que el hacer presente la verdad le parecía, en último término, la tarea más concreta y también la más urgente de su tiempo» (*JROC XI*, 181).
44. *Mi cristiandad*, 255.
45. *Ibid.*
46. *Naturaleza y misión de la teología*, 49.
47. *Un canto nuevo para el Señor*, 55.
48. *Mi cristiandad*, 255. Benedicto XVI en las palabras que dirigió en el *Regina Coeli* del 25 de abril de 2011 explicaba lo siguiente: «El teólogo Romano Guardini observa que «la adoración no es algo accesorio, secundario (...). Se trata del interés último, del sentido y del ser.

En la adoración el hombre reconoce lo que vale en sentido puro, sencillo y santo». Sólo si sabemos dirigirnos a Dios, orar a él, podemos descubrir el significado más profundo de nuestra vida, y el camino diario queda iluminado por la luz del Resucitado» (*Insegnamenti di Benedetto XVI VII*, 2, 525).

49. Cfr. *Mi cristiandad*, 255-256.
50. *Ibid.*, 256. Ratzinger en su obra *El Espíritu de la liturgia* (2000) afirmaba que «el siglo XX ha prolongado esta línea con su intento de sustituir la «ortodoxia» por la «ortopraxis»; ya no existe una fe común (porque la verdad es inalcanzable), sino solo una praxis común. Frente a esta opinión, Guardini ha afirmado con insistencia, en su libro «*El Espíritu de la liturgia*», que el *Logos* tiene siempre, para la fe cristiana, una primacía frente al *ethos*. Cuando este orden se invierte, el cristianismo como tal queda sacado de sus quicios» (*JROC XI*, 89). En otros lugares, nuestro teólogo destacó que para Josef Pieper (1904-1997) fue fundamental el encuentro con Guardini y sus reflexiones sobre el *logos* y el *ethos* (*Teoría de los principios teológicos*, 384, nota 7; *Caminos de Jesucristo*, 282, nota 11). Rowland sobre este tema manifiesta que «Ratzinger se ha opuesto de forma coherente a todos los proyectos que dan prioridad a la ortopraxis, y al hacerlo sigue el rastro de Romano Guardini, quien ya en los años veinte hablaba de la primacía del *logos* sobre el *ethos*» (ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger*, 183).
51. Cfr. *Introducción al cristianismo*, 123-129.
52. *Palabra en la Iglesia*, 89.
53. *Ibid.*, 90.
54. *Teoría de los principios teológicos*, 384. El propio Ratzinger reconocía «que solo gracias a las evoluciones de los últimos años he conseguido ver claramente cuan fundamental es el problema aquí debatido» (*ibid.*). Bellandi sobre este tema explica que: «dopo aver esaminato la diversità di concezione teologica che si può ritrovare, in ambito medievale, nelle due correnti tomista e francescana, Ratzinger ad un certo punto fa riferimento a Romano Guardini, citandolo come un autore che si è decisamente collocato sul terreno della concezione tomista di teologia, intesa quale scientia speculativa. Infatti la visione cristocentrica del teologo italo-tedesco «consiste proprio nell'oltrepassare se stessa, permettendo così, attraverso la storia di Dio con gli uomini, l'incontro con l'essere stesso di Dio» (BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 290).
55. *Teoría de los principios teológicos*, 385.
56. *Mi cristiandad*, 257. Ricardo Reyes señala sobre este punto que «tal visión de la totalidad de la historia y de la continuidad de la tradición debe considerarse una de las claves para entender el pensamiento de Ratzinger, que bajo este aspecto se adhiere al planteamiento de Guardini» (REYES CASTILLO, R., *La unidad en el pensamiento litúrgico de Joseph Ratzinger*, 26).
57. *Mi cristiandad*, 257.
58. *JROC XI*, 499.
59. *Ibid.*, 500.
60. *Ibid.*
61. Cfr. *ibid.*, 265-267. Sobre este artículo: cfr. BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 68-70. Por otro lado, podemos consultar sobre este tema el apartado titulado «la Eucaristía no es sólo comida sino también sacrificio» de la conferencia de BLÁZQUEZ PÉREZ, R., «Liturgia y Teología en Joseph Ratzinger», 305-306.
62. *JROC XI*, 401.
63. *Ibid.* Nichols, comentando este artículo, señala que «following Guardini, Ratzinger identifies the three «ontological dimensions» in which the liturgy lives as the cosmic, the historical and, finally, the mysterious» (NICHOLS, A., *The thought of pope Benedict XVI*, 153). Sobre el desarrollo de las dimensiones ontológicas en Ratzinger puede consultarse: REYES CASTILLO, R., *La unidad en el pensamiento litúrgico de Joseph Ratzinger*, 228-234. Más específicamente sobre la dimensión cósmica: KUNZLER, M., «Die kosmische Dimension der Eucharistiefeier. Zu Fragen ihrer liturgischen Gestalt bei Joseph Ratzinger», 172-204, y en especial las páginas 183-185, con referencias a Guardini.

64. *JROC XI*, 6. En un diálogo con F. Greiner, publicado con el título *Conversión, penitencia y renovación* (1984), Ratzinger tras citar dos obras de Guardini relacionadas con la renovación litúrgica ya explicaba que «hoy se intenta muchas veces «conformar» la liturgia sin necesidad de meditar previamente sobre ella ni de formarse para ella, porque se busca la comprensión más superficial. Es urgente una vuelta al espíritu originario de la renovación litúrgica: no necesitamos nuevas formas para derivar cada vez más hacia lo externo, sino formación y reflexión, esa profundización mental sin la cual cualquier celebración degenera en exterioridad que se disipa rápidamente» (*Un canto nuevo para el Señor*, 179). Una síntesis de este libro con bibliografía abundante: cfr. BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 72-76.
65. Más adelante hacía el siguiente comentario: «Romano Guardini, en su obra *El espíritu de la liturgia*, ha desarrollado la esencia propia de la liturgia partiendo en gran medida del concepto de juego, pero en este pequeño libro, a partir de la cuarta y quinta edición (1920), se introdujo un nuevo capítulo, «la seriedad de la liturgia», que delimitaba claramente la idea de juego» (*JROC XI*, 320). Sobre la cuestión del juego puede consultarse: BRÜSKE, G., «Spiel oder Anbetung? Romano Guardini und Joseph Ratzinger über den Sinn der Liturgie», 91-110.
66. *Mi cristiandad*, 258. Ratzinger explicó más detalladamente en que consistía la categoría del contraste: «En su filosofía de la oposición, estudió a fondo la diferencia fundamental entre «oposición» y «contradicción», una diferencia que aquí nos interesa mucho. Los opuestos son complementarios; constituyen la riqueza de la realidad. En su importantísima obra filosófica, Guardini hizo de la «oposición» el principio de su visión de la realidad; en la múltiple tensión de lo vivo contempló la riqueza del ser. Los opuestos hacen referencia el uno al otro, se necesitan mutuamente, y sólo así producen la sinfonía del todo. Pero la contradicción irrumpe y sale de esa armonía y la destruye» (*Fe, verdad y tolerancia*, 43).
67. *Mi cristiandad*, 262.
68. *Ibid.*, 263.
69. La traducción castellana en GUARDINI, R., *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*, Madrid: Cristiandad, 2008.
70. «Guardini sigue teniendo una gran misión», 18.
71. *Ibid.*, 19. Respecto a la interpretación bíblica, Ratzinger declara que las reflexiones metodológicas que desarrolló Guardini en *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften* (1961) «pertenecen, a mi parecer, a las más valiosas que hasta el momento se han hecho sobre el problema metodológico de la interpretación de la Escritura» («La interpretación bíblica en conflicto», 44, nota 29).
72. «Guardini sigue teniendo una gran misión», 19. En el inicio de su pontificado como Benedicto XVI aludía también a esta idea de Guardini sobre la esencia del cristianismo. En unas palabras improvisadas, tras su discurso con el clero de Roma el 13 de mayo de 2005, afirmaba lo siguiente: «Romano Guardini dijo con razón, hace setenta años, que la esencia del cristianismo no es una idea, sino una Persona. Grandes teólogos habían intentado describir las ideas esenciales constitutivas del cristianismo. Pero el cristianismo que habían delineado, al final resultaba algo poco convincente. Porque el cristianismo es, en primer lugar, un Acontecimiento, una Persona. Y en la Persona encontramos luego la riqueza de los contenidos. Esto es importante» (*Insegnamenti di Benedetto XVI I*, 92).
73. «Guardini sigue teniendo una gran misión», 19. Ratzinger en los prólogos de Jesús de Nazaret citó esta obra de Guardini: en el volumen I calificó *El Señor* como libro fascinante de su juventud (cfr. *JROC VII*, 95) y en el volumen II destacó que era una obra maestra de Romano Guardini (cfr. *ibid.*, 385). En 2003 realizaba la siguiente declaración: «los años que Dios todavía me dé quiero dedicarlos a un libro sobre Jesucristo, en la línea de lo que fue la gran obra de Romano Guardini, *El Señor*» (citado por BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 98).

74. Cfr. *Mi vida*, 145; *Últimas conversaciones*, 160. Muchos autores han destacado la relación entre De Lubac y Ratzinger. Entre ellos podemos consultar: BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 353-354; BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo*, 259; CASALE, U., *Fede, ragione, verità e amore*, 29; GAAL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 36-38; LAM, J. C. Q., *Theologische Verwandtschaft*, 82; LÄPPLE, A., *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, 75-77; MARTUCCELLI, P., *Origine e natura della chiesa*, 426-427; MURPHY, F. A., «De Lubac, Ratzinger and von Balthasar. A communal adventure in ecclesiology»; NICHOLS, A., *The thought of pope Benedict XVI*, 174; REYES CASTILLO, R., *La unidad en el pensamiento litúrgico de Joseph Ratzinger*, 58-62; ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger*, 186.
75. *Mi vida*, 90. En *Catolicismo* se percibía la confrontación de la fe católica con el marxismo y liberalismo: «De Lubac acompañaba al lector desde un modo individualista y estrechamente moralista de creer, a través de una fe pensada y vivida social y comunitariamente en su misma esencia hacia una fe que, precisamente porque era por su propia naturaleza también esperanza, investía la totalidad de la historia y no se limitaba a prometer al individuo su felicidad privada» (*ibid.*). En un prefacio para la traducción inglesa de *Catolicismo* editada en 1988, Ratzinger describía esta obra como «un hito esencial de mi viaje teológico» donde De Lubac demostraba «que las ideas de comunidad y de universalidad, enraizadas en la concepción trinitaria de Dios, permean y configuran todos los elementos individuales del contenido de fe» (citado por ROWLAND, T., *Benedicto XVI. Guía para perplejos*, 133). Lam, por su parte, ofrece un excursus sobre las ideas que encontró el joven Ratzinger en *Catolicismo*, referidas a la interpretación social-existencial del concepto de Iglesia de Henri de Lubac (LAM, J. C. Q., *Theologische Verwandtschaft*, 43-48).
76. *JROC I*, 223, nota 30.
77. *Ibid.*, 223. Ratzinger señalaba que *Catolicismo* tenía contribuciones muy valiosas relacionadas con esta doctrina (cfr. *ibid.*, 124).
78. *JROC I*, 103.
79. *Ibid.*, 244. Ratzinger destacó el mérito del teólogo De Lubac en recuperar la formulación de Iglesia como sacramento en el campo eclesiológico (cfr. BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 208-214). Nichols, por su parte, señala que «here Ratzinger alights on what will be central motif of his ecclesiology: for he is, along with Henri de Lubac, one of the first Catholic thinkers to adopt a full-scale, systematically elaborated, 'eucharistic ecclesiology'» (NICHOLS, A., *The thought of pope Benedict XVI*, 31).
80. *JROC I*, 502.
81. cfr. *JROC VIII/1*, 211. Benedicto XVI en el número 13 de la encíclica *Spe Salvi* se preguntaba: ¿es individualista la esperanza cristiana? En este número incluye el fragmento de Jean Giono citado por De Lubac, y afirma que el teólogo francés «ha podido demostrar, basándose en la teología de los Padres en toda su amplitud, que la salvación ha sido considerada siempre como una realidad comunitaria» (SS, 13).
82. *Ibid.* En el artículo *El primado del Papa y la unidad del Pueblo de Dios* (1978) explicaba que *Catolicismo* dejaba muy claro que «el creyente como tal nunca está solo: comenzar a creer significa salir del aislamiento y entrar en el nosotros de los hijos de Dios; el acto de adhesión al Dios que se revela en Cristo es siempre también de unión con aquellos que han sido ya llamados. El acto teológico es siempre, como tal, un acto eclesial, al que le corresponde una estructura social» (*ibid.*, 626). Igualmente, en *Eucaristía, comunión y solidaridad* (2003) también indicaba que «una genuina espiritualidad de comunión, junto con su profundidad cristológica, tiene necesariamente carácter social, tal como más de medio siglo atrás lo expuso brillantemente Henri de Lubac en su libro *Catolicismo*» (*JROC XI*, 323).
83. *JROC VIII/1*, 212.
84. *Ibid.*, 214.
85. *JROC VIII/1*, 217. Gáal afirma que Ratzinger y De Lubac «subscribe to a consistently held Eucharistic ecclesiology with the present Christ in the center. Christ's charity abides in a

- mysterious way in his Church. One can only abide in the Church if one lives Christ's charity; however, finitely imperfect human charity will always remain. As with Augustine, for Ratzinger ecclesiology is essentially Christology» (GAÁL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 65).
86. Ratzinger afirmaba en una nota de su disertación doctoral sobre san Agustín que «lamentablemente, no me ha sido posible consultar De Lubac, *Corpus mysticum*, pero, hasta donde sé, trata principalmente de teología medieval» (*JROC I*, 223, nota 30). Benedicto XVI en el prólogo que realizó para este volumen afirmaba que no recordaba si fue en esta investigación o más tarde cuando leyó este libro (cfr. *ibid.*, XVII).
 87. *JROC VIII/1*, 113.
 88. *JROC I*, 15. De igual modo, Benedicto XVI explicó este contexto el prólogo de este primer volumen de Obras Completas (cfr. *ibid.*, XVI-XVII). Sobre la influencia de la publicación *Corpus Mysticum* en Ratzinger puede consultarse: BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 202-208.
 89. *JROC VIII/1*, 114.
 90. *JROC I*, 442. Basándose en la obra *Corpus mysticum* de De Lubac, afirmaba que «la diferencia entre Agustín y la Edad Media resalta claramente cuando Agustín, en *Civ XXI* 25, 3, contrapone la Iglesia como *Verum corpus Christi* a la eucaristía como *sacramentum corporis Christi*» (*ibid.*, nota 95). Sobre este tema pueden consultarse las explicaciones de MARTUCCELLI, P., *Origine e natura della chiesa*, 293-298.
 91. *JROC VIII/1*, 264. También en su obra *El espíritu de la liturgia* (2000) volvía a destacar esta aportación de los estudios de De Lubac, explicando como se habían invertido estos conceptos en la Edad Media: «Con la expresión «*corpus mysticum*» se hacía referencia al cuerpo sacramental, a la presencia corporal de Cristo en el sacramento. Según los Padres, éste se nos da para que nosotros mismos lleguemos a ser «*corpus verum*», cuerpo real de Cristo». Mientras que en la Edad Media «se consideraba entonces que el «*corpus verum*» (el cuerpo verdadero) era el Sacramento, y la Iglesia, sin embargo, era el «*corpus mysticum*», «cuerpo místico», donde «místico» ya no se entendía en el sentido de «sacramental», sino de «místico», es decir, misterioso» (*JROC XI*, 50). Sobre la metamorfosis medieval de este concepto puede consultarse las explicaciones de MADRIGAL TERRAZAS, S., *Iglesia es Caritas*, 116-119.
 92. *JROC XII*, 224-225. El problema de esta disociación aparece también en la conferencia *Cuestiones que plantea el encuentro de la teología luterana con la católica, después del Concilio* (1969). Explicaba que el epíteto *mysticum* añadido al «cuerpo de Cristo» en la Edad Media fue interpretado pronto en el sentido la lengua jurídica romana. Por este motivo, «la Iglesia no se comprende ya desde el sacramento del cuerpo de Cristo, sino que aparece como la corporación de los cristianos, que forman juntos el *corpus mysticum*, la cristiandad como cuerpo jurídico» (*El nuevo pueblo de Dios*, 262).
 93. *JROC VIII/1*, 225.
 94. *JROC I*, 15.
 95. A este respecto, Gaál afirma que «Ratzinger based the central thesis of his doctoral dissertation on Augustine's teaching of the nature of the Church and on Henri de Lubac's discovery of the hermeneutic significance of the *concordia testamentorum* (material agreement in the two testaments) in the writings of the Church fathers» (GAÁL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 114).
 96. «Presentación», 5.
 97. *Ibid.*, 7-8.
 98. *JROC XI*, 382.
 99. *Ibid.*, 160.
 100. *Ibid.*
 101. En la crisis surgida tras el periodo conciliar, Ratzinger en un publicación que llevaba el provocativo título *¿Por qué estoy todavía en la Iglesia?* (1971) citaba un texto De Lubac referido a la íntima relación entre Cristo y la Iglesia. El teólogo alemán señalaba que a Cristo solo

- podemos acogerlo a través de la Iglesia, como a una realidad viva que nos desafía y obsequia aquí y ahora. A pesar de las infidelidades que pueda haber en la Iglesia, «no existe ninguna contradicción definitiva entre Cristo y la Iglesia» (*Mi cristiandad*, 152).
102. *Teoría de los principios teológicos*, 22.
 103. *Ibid.*, 23. Sobre este tema puede consultarse: BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 233-236.
 104. *Teoría de los principios teológicos*, 130-131.
 105. *Palabra en la Iglesia*, 84.
 106. *Ibid.* También, reflexionando sobre publicaciones de De Lubac, en el artículo *La Iglesia y la teología científica* (1978) profundizaba en el acto de fe: en la Biblia, «el acto de la fe, en el que el hombre recibe la revelación, jamás se asienta en la confrontación entre un libro y la razón individual analítica. El acto de fe consiste, más bien, en un proceso en el que tanto la razón como la existencia individual desbordan sus límites; es un tomar a la razón individual, aislada y escindida, y encauzarla hacia el espacio de aquel que es el Logos, la razón y el fundamento racional de todas las cosas y de todos los hombres» (*Teoría de los principios teológicos*, 396). Citando este texto, Rowland afirma que «en este contexto Ratzinger reconoce que depende de las intuiciones de Henri de Lubac» (ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger*, 100, nota 12).
 107. *JROC VIII/1*, 627.
 108. *Escatología*, 283
 109. cfr. *ibid.*
 110. *Naturaleza y misión de la teología*, 104
 111. *Ibid.*, 105.
 112. Cfr. *Mi vida*, 118; *Últimas conversaciones*, 160. Gianni Valente nos aporta un dato más: Hans Küng invitó el 22 de noviembre de 1962 a varios teólogos, entre los que estaban Ratzinger y Daniélou, a una reunión donde se gestó la idea de lanzar una revista teológica internacional (cfr. VALENTE, G., *El profesor Ratzinger*, 153-154). Para la relación entre Ratzinger y Daniélou puede consultarse: BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 358; GAÁL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 200; ROWLAND, T., *Benedicto XVI. Guía para perplejos*, 236.
 113. *Teoría de los principios teológicos*, 175. Martuccelli declara que «Ratzinger si colloca sulla scia di studiosi como H. de Lubac, J. Daniélou, H. Rahner e H. U. von Balthasar, che hanno sviluppato la propria visione teologica sulla base dei loro stesse studi patristici» (MARTUCCELLI, P., *Origine e natura della chiesa*, 186).
 114. Cfr. DANIÉLOU, J., *El misterio de la historia. Ensayo teológico*, San Sebastián: Dinor, 1963.
 115. *Fe, verdad y tolerancia*, 19. En el artículo de diccionario *Fraternidad* (1964), Ratzinger destacaba también esta idea: «Mientras que el relato de Noé deja entender que incluso las religiones de tipo mítico contienen una auténtica teofanía, que tiene su sentido histórico, en cuanto preparación lejana y puramente provisional (cfr. Daniélou, *Heiden*)» (*JROC I*, 569). Bellandi señala la influencia que Daniélou ha ejercido sobre Ratzinger respecto a la relación del cristianismo con otras religiones (BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 358).
 116. Cfr. *Fe, verdad y tolerancia*, 22. Sobre este tema: cfr. ROWLAND, T., *Benedicto XVI. Guía para perplejos*, 196-197.
 117. *Fe, verdad y tolerancia*, 35.
 118. *Ibid.*, 38. A continuación, Ratzinger cita un texto largo de Daniélou. Por otro lado, en el artículo *Theologia perennis?* (1961), realizaba una referencia a este escrito de Daniélou con las siguiente idea: «Más aún: el Evangelio no es solo un «sí», sino que es también un decidido y rotundo «no». La Iglesia, que anuncia el Evangelio, ha formulado siempre la encarnación, la cual solo puede verificarse con la cruz. A ella se le ha entregado, los hombres aumentan y se incorporan a Cristo» (citado por BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 370-371). Gaál sobre este tema explicaba que «Revelation is essentially a person, Jesus Christ, not a cognitive process. This comes alive and is confirmed as true by the individual believer who surveys the history of salvation; this is what Ratzinger and Jean Daniélou,

- SJ (peritus, and later cardinal) maintain is Church history» (GAÁL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 95).
119. Cfr. *JROC* XI, 153. Estas reflexiones están basadas en DANIÉLOU, J., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*.
 120. Cfr. *JROC* XI, 160.
 121. *Teoría de los principios teológicos*, 32.
 122. *Ibid.*
 123. *JROC* XI, 382.
 124. En otro artículo, *El significado del domingo para la oración y para el cristiano* (1985), insistía en que en la interpretación del domingo no es posible separar el Antiguo y el Nuevo Testamento. Ratzinger lo argumentaba citando esta obra de Daniélou, el cual había investigado el simbolismo patrístico del primer y octavo día. La creación, que era símbolo de primer día, fue designada también por los Padres como el octavo día, como símbolo de la restauración de todo lo creado (cfr. *JROC* XI, 174).
 125. Cfr. *Teoría de los principios teológicos*, 205. Para comprender el debate de Daniélou y Cullmann en el problema de la historia de la salvación: cfr. BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 45-49.
 126. *Teoría de los principios teológicos*, 225.
 127. *Escatología*, 211.
 128. *Ibid.*, 212. Nichols sobre esta cuestión señala que «Ratzinger follows the late cardinal Jean Daniélou in his attempt to resolve this discrepancy. According to Daniélou, Christ is the fulfillment, *telos*, of all reality and so cannot be measured against the continuous time of this world and of history. Yet he is also the chronological end, *peras*, of historical time» (NICHOLS, A., *The thought of pope Benedict XVI*, 128).
 129. *Escatología*, 212. Sobre esta idea, Gáal afirma que «In agreement with Jean Daniélou, Ratzinger states that «Christ is at once the *telos*, the ‘end’ or ‘goal’ of history, and its *peras*, its ‘boundary’ or ‘limit.’ Daniélou means that Christ is the fulfillment, *telos*, of all reality, and so cannot be measured against the continuous time of this world and of history...». The transformation occurs not according to the parameters of worldly expectations but is a transformation for the sake of this world. This is not merely an occurrence at the end of time. In anticipatory fashion, the Parousia occurs in every Eucharist, as the Lord’s coming» (GAÁL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 282).
 130. Cfr. VALENTE, G., *El profesor Ratzinger*, 154. Valente narra que esta observación de Congar la realizó cuando el 30 de noviembre de 1965 se reunieron en Roma varios teólogos, entre ellos Ratzinger, a petición de Hans Küng.
 131. Cfr. *Teoría de los principios teológicos*, 466. Esta idea de Ratzinger en el artículo *Iglesia y mundo: sobre el problema de la aceptación del Concilio Vaticano II* (1975) surgía a raíz del congreso en Bruselas de 1970 de los editores de la revista *Concilium*. Sobre esta cuestión puede consultarse ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger*, 53.
 132. *Mi vida*, 145; *Últimas conversaciones*, 162. Sobre la relación entre Ratzinger y Congar puede consultarse: BROTHERTON, J. R., «Revisiting the sola scriptura debate»; BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 358; GACZYNSKI, Z., «L’ecclesiologia eucaristica di Yves Congar, di Joseph Ratzinger e di Bruno Forte»; CASALE, U., *Fede, ragione, verità e amore*, 29; HEIM, M. H., *Joseph Ratzinger. Life in the church and living theology*, 515; ROWLAND, T., *Benedict XVI. Guía para perplejos*, 236.
 133. Cfr. *JRGS* 8/2, 1273-1276.
 134. *JROC* VII/1, 57.
 135. *Ibid.*, 58.
 136. *Ibid.*, 59. Rowland afirma que Ratzinger toma algunos elementos de la eclesiología de Congar, detrás del cual está influencia de la eclesiología ortodoxa rusa (cfr. ROWLAND, T., *Benedict XVI. Guía para perplejos*, 236).

137. *JROC VIII/1*, 174.
138. *Ibid.*, 175.
139. *JROC VII/1*, 246.
140. *JROC I*, 577.
141. *JROC VII/1*, 327.
142. *JROC XII*, 221.
143. *El nuevo pueblo de Dios*, 196. Ratzinger afirma que la investigación de CONGAR, Y., «Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et sécutiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e», 35-151, aprovechó su trabajo *La influencia en la controversia sobre las órdenes mendicantes en el desarrollo de la doctrina del primado universal del papa, con especial consideración de san Buenaventura* (1957). Sobre esta afirmación: cfr. *JROC II*, 595, nota 9; *JROC VIII/1*, 347, nota 19.
144. *El nuevo pueblo de Dios*, 200.
145. Cfr. *Teoría de los principios teológicos*, 362.
146. Referencias de CONGAR, Y., «Ecclesia ab Abel», 79-108, podemos encontrarlas en: *JROC I*, 385, 536; *JROC II*, 499.
147. *JROC VIII/1*, 266.
148. *JROC XII*, 38.
149. Cfr. *JRGS 8/2*, 1296-1298.
150. *El nuevo pueblo de Dios*, 391.
151. *El nuevo pueblo de Dios*, 393. Sobre este artículo puede consultarse EULER, W. A., «Die Kirche und die Vielfalt der Religionen. Die ekklesiologisch-religionstheologischen Studien von Joseph Ratzinger», 365-84.
152. Cfr. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 1979.
153. *Mi vida*, 101. Ratzinger explica que las tensas relaciones con Schmaus, debido a la situación que había sufrido con su tesis de habilitación sobre san Buenaventura, propiciaron un acercamiento a Rahner en 1958 (*ibid.*, 108).
154. Entre ellos están: el borrador del esquema sobre la revelación (cfr. *JROC VII/1*, 144-168) y el esquema del primado y el colegio episcopal en el gobierno de toda la Iglesia (cfr. *ibid.*, 170-176). De hecho, ambos autores publicaron conjuntamente: *Episcopado y Primado* (1961) y *Revelación y tradición* (1965). Dos ensayos donde puede comprobarse el diferente planteamiento de ambos autores.
155. *Mi vida*, 126; cfr. *Últimas conversaciones*, 172-173.
156. *Informe sobre la fe*, 24.
157. *Mi vida*, 145. Sobre la relación entre Rahner y Ratzinger puede consultarse: cfr. BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 358-359; BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo*, 229; CORKERY, J., «Rahner and Ratzinger : a complex relationship»; MADRIGAL TERRAZAS, J. S., *Karl Rahner y Joseph Ratzinger*; PIKAZA IBARRONDO, X., «Rahner y Ratzinger: encuentro y desencuentro entre un simple teólogo y un teólogo-papa»; ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger*, 263; TEIFKE, W., *Offenbarung und Gericht*; VERWEYEN, H., *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI*, 103-105.
158. En la disertación doctoral sobre san Agustín, Ratzinger realizó una pequeña crítica a dos escritos patristicos de Rahner, uno sobre Tertuliano y otro sobre Cipriano, porque este autor no probaba sus argumentos en base a las fuentes (cfr. *JROC I*, 97, 162). También en su tesis de habilitación mantuvo una postura contraria a Rahner respecto a la evolución de los escritos en Buenaventura (cfr. *JROC II*, 19).
159. Cfr. *JROC VIII/1*, 414.
160. *Ibid.*, 427.
161. *JROC VIII/1*, 455.
162. *Ibid.*, 458.
163. *Ibid.*

164. *Ibid.*, 356.
165. Esta convicción de Rahner la destacó Ratzinger en el prólogo que redactó para *Volk Gottes – Leib Christi: die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil* de Weiler, una disertación doctoral publicada en 1966 sobre su eclesiología (cfr. *JROC VII/1*, 591). La misma convicción expresó nuestro teólogo, cuando le insinuaron a él su gran labor en el Concilio (cfr. *La sal de la tierra*, 77).
166. *Palabra en la Iglesia*, 320.
167. *Ibid.*.
168. *Ibid.*, 321. Rowland afirma que «en clara contradicción con Rahner y algunos tradicionalistas, Ratzinger quiere evitar la dicotomía de lo preconiliar y posconiliar» (ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger*, 66).
169. Cfr. RAHNER, K., *Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia*, 1971.
170. *JROC XII*, 131. Las conclusiones a las que llegó en este artículo, que aquí no vamos a exponer, son las mismas que mantenía 30 años después, como puede comprobarse en *Democratización de la Iglesia. Treinta años después (2000)*: cfr. *ibid.*, 159-170.
171. *Ibid.*, 134.
172. *Ibid.*, 145. Por esto motivo, explicaba que la idea de la constitución de la Iglesia a partir de deducciones del «laboratorio de la razón», y no de la tradición, demuestra que la decadencia de la teología tiene su origen en la desviación del pensamiento histórico (cfr. *ibid.*, 145, nota 19). La misma opinión había expresado en *Primado y episcopado (1969)* ante la propuesta de Rahner en pro de una futura identificación entre las figuras de patriarca y el cardenal, que pasaba por alto la tradición: «Si la constitución de la Iglesia es construible deductivamente, la Iglesia misma llega a ser pronto manipulable, un instrumento versátil, como sucede hoy en día en el «catolicismo crítico» que solo se rebela tan apasionadamente con la jerarquía, porque se opone a sus ganas de manipulación y es así un obstáculo para la formación arbitraria del instrumento» (*JROC VIII/1*, 613, nota 30).
173. *Iglesia, ecumenismo y política*, 61, nota 3. Sobre esta cuestión puede consultarse: HEIM, M. H., *Joseph Ratzinger. Life in the church and living theology*, 452-453.
174. *Iglesia, ecumenismo y política*, 61.
175. *Ibid.*, 124. La tesis de estos autores, ya citada anteriormente, es *Einigung der Kirchen-reale Möglichkeit (1983)*.
176. Cfr. *ibid.*, 130. Sobre la crítica de Ratzinger al plan Fries-Rahner puede consultarse: GAÁL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 190; HEIM, M. H., *Joseph Ratzinger. Life in the church and living theology*, 434-439; MAASSEN, T., *Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers*, 187-190; THÖNISSEN, W., «Katholizität als Strukturform des Glaubens», 257; TWOMEY, V., *Pope Benedict XVI*, 98-100.
177. Cfr. *Iglesia, ecumenismo y política*, 140.
178. *Ibid.*, 145.
179. *Ibid.*, 150.
180. Cfr. RAHNER, K. y VORGRIMMER, H., *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des zweiten Vaticanums in der bischöflich genehmigten Übersetzung*.
181. *JROC XI*, 375. De hecho, el texto en concreto: insiste en la formación para la música sagrada de los sacerdotes; añade la recomendación particular del canto gregoriano; hace casi un elogio entusiasta al órgano de tubos, aunque acepta también otros instrumentos, siempre que sea bajo las condiciones formuladas por la tradición (cfr. *SC* 115-120). Igualmente, desea una apertura incondicional a la liturgia y una participación activa de todos en el acontecimiento litúrgico. Sobre este artículo puede consultarse: BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 41-43; ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger*, 233-236.
182. *JROC XI*, 376.
183. *Ibid.*, 375.

184. *Ibid.*, 378. Ratzinger estudió cómo la tradición había dado una solución a esta cuestión. Para ello analizó el tema de la música sagrada como problema teológico en la obra de santo Tomás de Aquino y de sus *Auctoritates*. Después enumeró una serie de principios generales para la crisis postconciliar.
185. *Fe, verdad y tolerancia*, 16. Rahner sintetizó su tesis de la siguiente forma: «Al no cristiano le parecerá quizás arrogante que el cristiano considere la salvación y lo santificadamente sanado en todo ser humano como fruto de la gracia de su Cristo, y lo valore como un cristianismo anónimo, y que contemple al no cristiano como un cristiano que todavía no ha llegado reflejamente hasta sí mismo. Pero el cristiano no puede renunciar a esa ‘arrogancia’» (*ibid.*). Sobre la crítica de Ratzinger a la teoría rahneriana del «cristianismo anónimo»: cfr. RODRÍGUEZ PANIZO, P., «El cristianismo y las religiones según Joseph Ratzinger», 252-256; EULER, W. A., «Die Kirche und die Vielfalt der Religionen. Die ekklesiologisch-religionstheologischen Studien von Joseph Ratzinger», 375-378.
186. *Fe, verdad y tolerancia*, 17. En el artículo *Fuera de la Iglesia no hay salvación* (1965), señalaba como «la problemática del concepto «cristiano anónimo» radica sobre todo también en que, en su forma abreviada, orienta la cuestión en una dirección falsa» (*El nuevo pueblo de Dios*, 365, nota 1).
187. *Fe, verdad y tolerancia*, 47. Sobre esta cuestión puede consultarse: BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 379-381.
188. *Teoría de los principios teológicos*, 192. Esta publicación fue reelaborada algunos años más tarde, apoyándose en las ideas de *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (1976), un trabajo que ofrecía la *summa* sintetizadora del pensamiento del teólogo jesuita. Pablo Blanco destaca el profundo desacuerdo entre Ratzinger y Rahner en cuestiones tan profundas como el concepto de libertad y la teoría de los cristianos anónimos (cfr. BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, 229).
189. *Teoría de los principios teológicos*, 193. Bellandi expuso en su tesis académica los aspectos críticos de la propuesta de Rahner, siguiendo este artículo de Ratzinger (cfr. BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 281-288). Rowland, por su parte, explica que las críticas de Ratzinger a la relación entre ontología e historia de Rahner se basan en la crítica de Pieper a Heidegger, en los principios de la teodramática de von Balthasar, y la crítica anterior de Pieper a la obra de Teilhard de Chardin (cfr. ROWLAND, T., *Benedicto XVI. Guía para perplejos*, 172-181).
190. *Teoría de los principios teológicos*, 197. Respecto a esta síntesis, Pablo Blanco señala que «según Rahner, el cristianismo se convertiría entonces en mera racionalidad: la religión habría entrado por fin en los límites de la pura razón» (BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, 139).
191. *Teoría de los principios teológicos*, 198
192. *Ibid.*
193. *Ibid.*, 199.
194. *Ibid.*, 201.
195. *Ibid.* Sobre las diferencias de pensamiento entre estos autores puede consultarse: SCHMIDBAUR, H. C., «Teología ascendente o teología descendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner», 253-65.
196. *Teoría de los principios teológicos*, 202.
197. *Ibid.*, 203.
198. *Ibid.*, 207.
199. *Ibid.*, 208.
200. *Ibid.*.
201. *Ibid.*, 210.
202. *Ibid.*, 259.
203. «Rezension zur Grundkurs des Glaubens», 177-186.

204. *Ibid.*, 177. En las siguientes páginas citaré una traducción al castellano de esta recensión, facilitada por el profesor Pablo Blanco.
205. *Ibid.*, 179. Sobre el tomismo trascendental puede consultarse: GAÁL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 23.
206. «Rezension zur Grundkurs des Glaubens», 179.
207. *Ibid.*, 180. Por otro lado, Rahner establece unos límites con el ontologismo cuando afirma el ser personal de Dios. Aunque, para Ratzinger «la fusión de la trascendentalidad y la trascendencia, de la estructura general del ser y la noción de Dios, es demasiado íntima: no va sólo más allá de Tomás, sino también más allá de Agustín y Buenaventura» (*ibid.*)
208. «Rezension zur Grundkurs des Glaubens», 184.
209. *Ibid.*, 185.
210. *Ibid.*
211. *Ibid.*, 186.
212. Cfr. *Mi vida*, 144. En su última entrevista describe también su encuentro con este teólogo: «Ya como estudiante leí, por supuesto, cosas tuyas. En 1949 asistí a la conferencia que dictó en la Universidad de Múnich. Ya en Frisinga utilicé textos tuyos en mis clases. Personalmente no lo conocí hasta 1960 en Bonn [...] Auer no acudió, con lo que la finalidad de la conversación no se cumplió, pero a partir de ahí surgió una amistad» (*Últimas conversaciones*, 185). Rowland ha encuadrado la posición de von Balthasar en las corrientes tomistas del siglo XX (cfr. ROWLAND, T., *La fe de Ratzinger*, 47-55).
213. La obra de BALTHASAR, H. U. VON, *Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln-Köln: Genzinger, 1942, aparece citada en la disertación doctoral sobre san Agustín, especialmente cuando se refiere a la teología del cuerpo de Cristo del obispo de Hipona: cfr. *JROC I*, 216, 223, 233, 240. También encontramos numerosas referencias en el artículo La Iglesia en la piedad de san Agustín (cfr. *ibid.*, 417, 421, 439, 442). Ratzinger realizó en 1955 una recensión de la segunda edición de esta obra de Von Balthasar: «Quien lea la traducción de Balthasar no llegará a conocer en toda su profundidad la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia, ciertamente, pero sí oír la voz del gran obispo de Hipona de una forma más viva y directa que en cualquier monografía sobre este tema» (*ibid.*, 611).
214. En la tesis de habilitación sobre san Buenaventura encontramos referencias a esta obra (cfr. *JROC II*, 449, 456, 459, 460, 464).
215. *Últimas conversaciones*, 187.
216. *Teoría de los principios teológicos*, 203, nota 33. Sobre esta idea: cfr. BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 288; TWOMEY, V., *Pope Benedict XVI*, 42.
217. Esta experiencia personal la contó en el artículo *¿Qué cree la Iglesia?* (1993): cfr. *Communio*, 132-133. Pablo Blanco, señala por su parte, que esta no era una idea nueva para Ratzinger, sino que «en este texto, volvía el profesor una vez más sobre una de sus principales tesis: la fe se dirige a la razón, y por eso aquella ha de ser pensada una y otra vez» (BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, 57). Maximilian H. Heim encuentra este mismo lema en las explicaciones de Ratzinger sobre el Catecismo: «Together with Hans Urs von Balthasar, Ratzinger formulated an imperative that sums up his understanding of his task as a teacher of theology in the postconciliar situation of the faith and the Church. It reads: «Do not presuppose the faith but propose it», present the faith, as Ratzinger says, 'in its unity and simplicity'» (HEIM, M. H., *Joseph Ratzinger. Life in the church and living theology*, 214).
218. Cfr. *Mi vida*, 142-147.
219. *Communio*, 72. El tema del amor está muy presente en los escritos de von Balthasar. Rowland señala que Balthasar y Ratzinger compartían una postura común frente al moralismo de su época; una posición que explicó en el capítulo *Más allá del moralismo: Dios es amor* de su obra *La fe de Ratzinger*, 125-153. Pablo Blanco, por su parte, destaca que los puntos comunes entre Balthasar y Ratzinger son numerosos. Aunque, según su opinión, «junto a la insistencia tan balthasariana en el amor y la belleza, da la impresión de que Ratzinger (además de haber

- tenido una mayor experiencia pastoral) apuesta de un modo más decidido y continuo por la razón y la verdad, tal como ha insistido siempre la tradición de la Iglesia, y Guardini lo venía recordando a mediados del siglo XX» (BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger. Razón y cristianismo*, 230). Sobre el amor y la razón en Ratzinger puede consultarse: KOCH, K. (ed.), «Gott ist Logos und Liebe. Versuch eines theologischen Porträts von Papst Benedikt XVI», 14-44.
220. *Communio*, 75. Sobre las relaciones entre Ratzinger y Von Balthasar puede consultarse: BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 354-357; BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, 34-36; CASALE, U., *Fede, ragione, verità e amore*, 29; GAAL, E. DE, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 38-39; HEIM, M. H., *Joseph Ratzinger. Life in the church and living theology*, 515; MARTUCCELLI, P., *Origine e natura della chiesa*, 391; MURPHY, F. A., «De Lubac, Ratzinger and von Balthasar. A communal adventure in ecclesiology», 45-80; NICHOLS, A., *The thought of pope Benedict XVI*, 91; ROWLAND, T., *Benedict XVI. Guía para perplejos*, 46-51.
 221. *JROC VIII/1*, 421.
 222. *Ibid.* En este artículo cita textos de Orígenes, Ticonio, Agustín y Guillermo de Auvernia, expuestos por Balthasar, en los que se muestra la tensión existencial de la Iglesia (cfr. *ibid.*, 426, 427, 432). Sobre esta idea, con algunas referencias a Balthasar, puede consultarse: HEIM, M.H., *Joseph Ratzinger. Life in the church and living theology*, 414-424.
 223. *Introducción al cristianismo*, 300.
 224. *Ibid.*, 301. Ratzinger explicó como entender la fórmula de fe «la Iglesia santa católica» en las páginas 301-307.
 225. *El nuevo pueblo de Dios*, 271.
 226. *JROC VIII/1*, 307. Ratzinger recuerda como la expresión *communio sanctorum* de Agustín ya había destacado la diferencia entre pertenecer a la Iglesia como miembro de la misma y el ser «Iglesia» de la Iglesia.
 227. *Ibid.*, 308.
 228. *El nuevo pueblo de Dios*, 272. Bellandi explica que «La connessione di santità e teologia rappresenta uno delle numerose tematiche e prospettive che Ratzinger trova a lui consonanti nel pensiero di von Balthasar» (BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 311, nota 15).
 229. *Mi vida*, 144. Sobre la fundación y el nombre de esta revista según Ratzinger: cfr. *JROC VIII/1*, 357.
 230. En el artículo *La eclesiología de la constitución Lumen Gentium (2000)*, Ratzinger afirmaba que desde esta perspectiva «H. de Lubac, H. U. von Balthasar y el resto de cofundadores, dimos el título de «*Communio*» a la revista internacional que, finalmente, pudimos poner en marcha en 1972» (*JROC VIII/1*, 545).
 231. Cfr. *Communio*, 116-131. Sobre la fundación de la revista *Communio* y la ruptura con la posición de la revista *Concilium* puede consultarse: HEIM, M. H., *Joseph Ratzinger. Life in the church and living theology*, 176-183; MAASSEN, T., *Das Ökumeneverständnis Joseph Ratzingers*, 59-62; VALENTE, G., *El profesor Ratzinger*, 210-216.
 232. Cfr. *ibid.*, 117.
 233. *Ibid.*, 118.
 234. Cfr. *El nuevo pueblo de Dios*, 390.
 235. *Ibid.*, 395.
 236. Cfr. *ibid.*, 297-298. Sobre esta cuestión cfr. HEIM, M. H., *Joseph Ratzinger. Life in the church and living theology*, 425.
 237. *Teoría de los principios teológicos*, 459.
 238. *Ibid.* En el artículo *Eucaristía, comunión y solidaridad (2003)* explicaba que «ya en el último año del Concilio Vaticano II, en 1965, se fundó una revista que debía ser como la voz permanente y el espíritu del Concilio y que se llamó *Concilium*. En esta elección pudo haber desempeñado un papel particular el hecho de que Hans Küng creía haber descubierto en su libro *Estruc-*

- turas de la Iglesia una equivalencia entre las palabras *ekklesia* (Iglesia) y *Concilium*» (JROC XI, 320). Sin embargo, Ratzinger profundizó el estudio del término de *Concilium* y comprobó que la realidad de la Iglesia es algo más que el concilio: «El Concilio es algo que la Iglesia efectúa, pero la Iglesia no es concilio. Ella no existe primariamente para deliberar, sino para vivir la Palabra que nos es dada. Como concepto sustentador en el que se representa la Iglesia fui madurando el término *koinonia*, *Communio*» (*ibid.*, 321).
239. *Teoría de los principios teológicos*, 465.
 240. *Ibid.*, 466.
 241. *Ibid.*, 467.
 242. *Ibid.*, 469
 243. *Ibid.*
 244. *Ibid.*
 245. *Ibid.*, 470.
 246. *Miremos al traspasado*, 6. Ratzinger afirma que esta idea de la cristología espiritual permaneció en él y confluó en otros trabajos. Al final de este prefacio agradeció a Hans Urs von Balthasar la publicación de este pequeño libro.
 247. *Un canto nuevo para el Señor*, 17. La misma idea la expresó en un artículo muy anterior, *Sobre el concepto de persona* (1966), cuando señalaba que Máximo el Confesor aportó una amplia clarificación al concepto cristológico de persona (*Palabra en la Iglesia*, 176, nota 9). Sobre esta cuestión puede consultarse el apartado *Christus als der vollendet freie Mensch* de KOCH, K. (ed.), «In Liebe erlöste Freiheit. Glaube und Freiheit in der Sicht von Papst Benedikt XVI», 90-93.
 248. *Palabra en la Iglesia*, 39.
 249. *Ibid.*, 40. Lam comenta como en algunas publicaciones de Ratzinger se aprecia una conexión entre el credo y la oración: «it is through prayer that the faithful come to know Christ in his «inner totality and unity». It is the activity of understanding from within because of the intimance involved» (LAM, J. C. Q., *Joseph Ratzinger's theological retractions*, 206). En este sentido afirma que «a similar approach can be detected in the spiritual Christology of Hans Urs von Balthasar» (*ibid.*, 206, nota 226).
 250. *Palabra en la Iglesia*, 40.
 251. *Ibid.*, 41.
 252. La misma idea se encuentra también en *Introducción al cristianismo*, 278.
 253. Cfr. *Fe y futuro*, 49-50.
 254. *Teoría de los principios teológicos*, 25. Bellandi señalaba que «Ratzinger riprende così, anche alla luce del contributo fornito su tale tema da von Balthasar, tali osservazioni agostiniane, ritenendole ancora significative ai fini di un superamento della contrapposizione tra la dimensione ontologica e quella storica, ovvero tra essere e tempo» (BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 296). A este respecto, Nachtwei afirma que «Ratzinger beruft sich in der Darstellung der augustinischen Gedächtnislehre auf die Augustinus-Deutung von Hans Urs von Balthasar» (NACHTWEI, G., *Dialogische Unsterblichkeit*, 80).
 255. *Teoría de los principios teológicos*, 25. Sobre el tema de la *memoria Ecclesiae* en Ratzinger: cfr. BELLANDI, A., *Fede cristiana come stare e comprendere*, 299-304.
 256. *La fiesta de la fe*, 26.
 257. *Ibid.*, 27.
 258. *Ibid.*, 33.
 259. *Un canto nuevo para el Señor*, 20. A continuación, Ratzinger citó este texto de Agustín: «Llégate tú también a Cristo... No pienses en largas caminatas... A él, el omnipresente, se accede por la vía del amor, no por vía marítima. Pero dado que en este viaje son frecuentes las olas y tormentas de múltiples tentaciones, cree en el Crucificado para que tu fe pueda subir al madero. Entonces no te hundirás» (citado en BALTHASAR, H. U. VON, *Augustinus Das Antlitz der Kirche*, 261s).
 260. *Ibid.*, nota 30.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	11
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	17
TEÓLOGOS CATÓLICOS DEL SIGLO XX	31
1. GOTTLIEB SÖHNGEN	32
2. ROMANO GUARDINI	36
3. HENRI DE LUBAC	46
4. JEAN DANÉLOU	56
5. YVES-MARIE CONGAR	61
6. KARL RAHNER	65
7. HANS URS VON BALTHASAR	78
NOTAS	91
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	107

